

Јован Благојевић

ПОНАВЉАЊЕ ПРИПОВЕСТИ

- покушај алтернативног читања наратива о
„Јаковљевом рвању“

Вечерњи сутон је прелазио у све дубљу таму ноћи. Иако је тмина још снажнија унутар бедуинског шатора, њена снага се не може мерити са дужином мрачних мисли праоца Јакова. После двадесет година странтовања у Харану, он се враћа у земљу коју је Бог обећао његовим оцима, али није сигуран да је тај повратак мудар чин. Бог му је обећао, две деценије раније, да ће га вратити у Ханан и Јаков је на овај пут кренуо уздајући се у испуњење тог божанског обећања. Сада није сигуран у њега. Испуњењу божанског обећања успротивио се човек, Исав. Он је некад био Јаковљев брат. Сада му је потенцијални крвник. Чека га са четом добро опремљених ратника. Чека га желећи да осветом исправи давно учињену неправду, да крвљу спере обману и увреду. Јаков се колеба. Своју породицу и слуге праотац шаље другим путем, а сам остаје на обалама Јавока, час са десне час са леве стране реке која својим током чини природну, невидљиву, али ипак јасну, границу између Харана и Ханана, Месопотамије и Ветила, земље обмане и земље обећања. То Јаковљево наизменично кретање са једне на другу обалу Јавока као да осликава његово колебање у покушају да разреши питање које га је egzистенцијално притискало: ко је јачи, удаљени небески Бог који му се обратио деценијама раније или човек са којим ће се сусрести већ наредног дана? Да ли човек може да победи Бога?

Пред нама је приповест која нуди изненађујући одговор:

И њо ноћи устѧа и узѧ обе жѧне, и две рѧбиниѧ и јѧдѧнаесѧоро деце своје и ѧређе Јѧвок. А ѧошѧио ѧих узѧ и ѧреведе ѧреко ѧошѧока, узѧ и



йренесе и све осйало шйю имаше. А када Јаков осйа сам йада се један човек рваше са њим, до зоре. И кад виде да йа не може савладайи, удари йа йо зйлавку у сйеину, йе се Јакову шичаши сйеино из зйлавака кад се човек рваше са њим. Па онда рече: **йусйи ме, зора је.** А Јаков му рече: **нећу йе йусйиийи док ме не блайословиш.** А човек му рече: **како йи је име?** А он одйовори: **Јаков.** Тада му рече: **од сада се нећеш звайи Јаков, нейо Израил, јер си се борйо са Боём и људима и йобедйо си.** А Јаков запита и рече: **кажи ми, како је йебди име?** А он рече: **шйю йишйаш како ми је име?** И блайослови йа онде. И Јаков надеде име оном месйу: Фануил; јер рече: **видех Боёа лицем к лицу и душа моја се избави.** И сунце му се роди кад йрође Фануил и храмаше на сйеино своје. Зайо синови Израилови не једу крајеве мишића на зйлавку у сйеину до данашњеё дана, шйю се йовредише Јакову крајеву мишића на зйлавку у сйеину (Пост 32:21-32).

Приповест о Јаковљевом рвању представља један од најинтригантнијих одељака Старог завета и Светог Писма уопште. Веома је захтевна и изазовна за тумаче, а њено интерпретирање је комплексан процес који постаје додатно усложњен сагледавањем пророчке реинтерпретације коју доноси пророк Осија у својој знаменитој песми која представља једину непосредну референцу на овај одељак Постања (Ос 12:4-12). Сложеност одељка одражава структуру циклуса коме приповест припада и чије битне теме, карактеристике и термине у себи сажима. Обједињење три категорије етиолошких приповести у једном наративу је јединствен пример у библијском корпусу и открива нам значај приповести за позније генерације које су управо из ње изводиле битне аспекте сопственог идентитета. Препознавање етиолошког карактера и жанровских категорија приповести, стога, указује нам на њен значај у предању израилског народа, али нам још увек не омогућује да разрешимо проблеме и недоумице које издијају из овог текста. Текст намеће питања ускраћујући одговоре на њих: да ли текст треба читати дословно или метафорично, односно *да ли је у основи ојисној дойађа* физичка, психичка, или можда духовна борба? Са киме се Јаков борио? Да ли је у праву библијски писац на почетку приповести када говори *о човеку који се рвао са Јаковом* или су у праву актери приповести према којима је Јаковљев противник био сам Бог, како се може закључити из речи: *јер си се борйо са Боём и људима*? Друго читање потврђује и реакција уплашеног Јакова који исповеда: *видех Боёа лицем к лицу...* Уколико се човек

рвао са Јаковом, шта је било извор његове натприродне снаге? Зашто се представља као Бог и како то да га Јаков препознаје као Бога? Ако је, пак, Јаковљев противник Бог, зашто се плаши зоре? Да ли му смета светлост? Зашто се уопште рве са Јаковом? Како га је Јаков победио и какав је карактер те победе? Да ли је то можда био Бог у људском (антропоморфном) обличју и које је то обличје било? Зашто пророк Осија о Јаковљевом противнику говори као о Богу и као о анђелу (Ос 12:4-5)?

Приповет пркоси сваком покушају давања коначног тумачења, нарочито оног које је обликовано као низ логички осмишљених *сецирања* текста. Говори о победи, али се описује трајни инвалидитет. Завршава се зором, али као уводом у дан који је - логично посматрано - требало да буде мрачан. За читаоца који прати след догађаја и који је навикао на уобичајене наративе, проповест изгледа попут збира недоречености и антиномија.¹

Шири литерарни контекст приповести можемо да разумемо као *йосйављање йозорнице* за Јаковљеву борбу, док непосредни контекст у који је ова борба смештена можемо да препознамо као обликовање атмосфере за ту борбу и оно што јој следи. Структура циклуса и приповести нам открива да наратив који је пред нама представља хијастичка паралелу знаменитој теофанији из Ветила и да је борба која је описана предуслов разрешења вишедеценијског братског сукоба који је досегао размере потенцијалог братоубиства. Управо је то разлог због којег разматрање наратива из Постања 32 почињемо његовим *хијасйичиким уводом* – знаменитим наративом о Јаковљевом сну.

1. Вейил – йойврда изабрања и блајослова

Пост 28:10–22 је једна од ретких епизода Петокњижја у којој различити аутори готово једногласно препознају испреплетане нити Ј и Е извора. У вези са временским окружењем целине постоји микро и макро ниво шире наратије. Ово је први пут да је Јаков сам, лишен свих људских дружења, на најнижој тачки и на неизвесном путовању. Та атмосфера чини упечатљивим обећање Бога који је иницијатор догађаја. Бог тражи Јакова и иницира савез, а не обрнуто. Он Јакову не замера на ранијем поступку (превари) већ му упућује низ безусловних обећања

¹ E. F. Roop, *Genesis, Believers church Bible commentary* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1987), 211.



и благослова. На микро нивоу, описана нам је ноћна теофанија чији се ефекти откривају *раним јутром* (Пост 28:18 уп. Пост 15 и Пост 32). Асоцијативна веза са Авраамом потврђује да је Јаков прималац праотачког благослова, а веза са теофанијом на Јавоку открива начин прихватања тог дара. Паралела се развија и антитетички, прва теофанија обележава ноћ Јаковљевог напуштања Ханана, а последња његов повратак у земљу обећања. На макро нивоу, Јаков прати Авраамове кораке од Харана до Ханана. На микро нивоу, физичка поставка Јаковљевог првог личног сусрета са Богом описана је једноставно као *месито* (Пост 28:11) које постаје *сирашино месито*. *Нишија* се трансформише у *нешија* свето кроз Божије присуство. Последице Јаковљевих увида и утицаја оштро су представљене у извештају о његовим поступцима пре и после његовог ноћног искуства. Понављањима се гради оквир којим се обухвата сан и вербални одговор. Приказује се темељна трансформацију места и камена у Јаковљевом схватању. Ово се појачава тиме што је наратор који је иначе веома речит у вези са географским одредницама у овом случају сведен.²

2 Ветил се, строго узвеши, налази на око 1,5км од Луза. Према археолошким подацима ово место је било непрекидно настањено од 21.-1 в. пре Хр. На овој локацији вероватно је у препатријалном времену постојао култ *сакралној камења* познат широм Средоземља. Грчки израз *beatilos* означава чуњасту стуб повремено преливан жртвеним материјалом (крв, вода, уље). За такво камење се на подручју Леванта, Грчке, Хетитског краљевства и Италије везивало веровање о небеском порекалу. У вези са тим постоје бројни митови којима јеврејско предање даје специфичан карактер. Неки од древних тумача су сматрали да је Луз-Ветил био подножје Морије, место на којем се налазило дванаест каменова Адамовог жртвеника. Они су се, наводно, спојили у камен који је Јаков ставио под главу пре него је уснио знаменити сан. Тај камен је накнадно посветио и учинио темељцем храма. Са сигурношћу се, међутим, може рећи само то да су догађаји описани у Пост 28:10–22 последица Јаковљевих превара брата и оца. Јакова су сустигле последице сопствених поступака. Примео је благослов, али му је живот угрожен. Опхрван страховима и неизвесношћу није се надао сусрету са Јахвеом, али се управо тај сусрет дешава и пружа охрабрење Јакову у деценијама током којих ће се обликовати у човека спремног да исправи последице својих дела. Његов одлазак из Ханана и повратак су почетни и крајњи маркер потцикла који говори божанској бризи за њега у изгнанству, заштити и благословима. T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, 2nd ed. (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press and Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002), 138–139; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004), 50-51. 67; John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History in Essays on the patriarchal Narratives* (eds., A. R. Millard & D. J. Wiseman, Leicester: IVP, 1980), 18; Tan Ching Sueng, *Narrative*

Средство теофаније је сан (уп. Пост 20:3-4; 26:23-24; 31:24), што је чест мотив и у вандидлијској литератури древног Оријента. У њој је сан тачка додира божанског и људског света. У сну је пажња усмерена на лестве (степенице) које спајају небо и земљу и омогућају божански утицај у створеном свету посредством његових посланика (анђела). У овој сцени је веома могућа алузија на древни месопотамски зигурат и Пост 11. Људи су желели да саграде *врайи* Божија (вавил), али су створили *збрку* (Вавилон) расејавши се без *великог имена* за којим су чезнули и које Бог обећава Аврааму. Човекови напори остају јалови. Успех је дар Божији, што је препознатљива тема наредних поглавља. Непосредно пре напуштања Ханана, Бог Јакову потврђује да је носилац Авраамових благослова. По темпераменту и поступцима Јаков је био независна и самозадовољна особа, без претеране свети о неопходности божанске помоћи. Харан га постепено преобликује, а Фанаил је ту трансформацију довршио. Па ипак, она је зачета у Ветилу.³

Analysis of Genesis 28:10-22 (An Exposition Paper Submitted to dr Samuel Goh, Singapore: Singapore Bible College, 2012), 2-8.14-15; Erhard Blum, *The Jacob Tradition y The Book of Genesis Composition, Reception, and Interpretation* (eds. Craig A. Evans Joel N. Lohr David L. Petersen, Boston: Brill, Leinden, 2012), 197.199; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster A Theology of Deception and YHWH's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle* (Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010), 95-96; Jeffrey M. Cohen, *Struggling with angel and Men*, JBQ vol 31, No. 2, 2003 (<https://jbnqnew.jewishbible.org/assets/Uploads/312/312 ANGELS31.pdf>); Robert Grevs, *Hebrejski mitovi – Postanje* (Beograd: Alnari, 2003), 185-188; Derek Kidner, *Starozavjetni komentari: Postanak* (Novi Sad: Dobra Vest, 1990), 160-162; Џојс Г. Болдвин, БГД: *Порука прве Мојсијеве књиге 12-50 – од Аврама до Јосифа* (Београд: Сотерија, 2008), 142.

3 Типска веза Ветил/Вавил успостављена је наративно кроз структуралне мотиве повезивања неба и земље, божанског присуства, расејања и топонимске етиологије. Перспектива је, међутим, другачија. У Вавилу човечанство је расејано због стајања насупрот божанском благослову. Ту Бог силази да посматра дело људских руку. Супротно томе, у Ветилу је расејање повезано са испуњењем божанских благослова, а Јакову се у сну приказују степенице (лестве) којим је могуће успети се ка небу (Богу). Наративна веза заправо представља средство којим се приповедање о Јакову снажно повезује са приповешћу о Аврааму (Пост 13:14-15//28:14). Додајмо и да је мотив анђела који *ишприролирају земљом* присутан у другим одељцима Старог завета (Зхр 1:10; Јов 1:6). Tan Ching Sueng, *Narrative Analysis of Genesis 28:10-22* 5; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 98-99; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as Key to Interpreting Jacob's Encounter at Paneil*, JETS 30/2 (1987), 131-132; Derek, Kidner, *Postanak*, 161; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге 12-50*, 144.

Структура заплета је степенаста. Први ниво је Јаковљева позиција усамљености, страха и неизвесности (Пост 28:10–11). То је атмосфера у којој се праотац сусреће са небеском стварношћу и охрабрујућим божанским планом за себе (Пост 28:12–15). На трећем нивоу је Јаковљев одговор на божанску понуду савеза који у себи садржи култни аспект и елементе *храм-ѿрадиѿиѿелскоѿ жанра* (Пост 28:16–22). Други ниво, Јаковљев сан (28:12–15) представља наративно средиште целине која је пажљиво обликована. Целина има, дакле, три дела, баш као што средишњи део садржи три потцелине. Свакој потцелини претходи уводни израз: *и ѿле*. Следи јој исказ који увек има исту граматичку структуру (субјекат - партицип - локативни додатак). Најпре се описују лестве, потом ангели и коначно се усредсређује на Јахвеа. На тај начин сам опис има *реѿѿорички сѿѿеѿенасѿѿи (лестѿѿвичасѿѿи) реѿѿорички облик* који је постављен тако да читаоца концептуално уздиже ка врхунском субјекту (Јахвеу) остварујући везу најављену још првом реченицом у којој су спојени антиноми *земља и небо*.⁴

У одломку се могу детектовати два наративна лика (Јаков и Бог) између којих посредују анђели.⁵ Доминантан карактер, покретач радње је Бог. Уводне сцене описују Јакова који *сѿѿонѿѿано* узима камен и *ноѿѿи на месѿѿу*. Завршне речи откривају да је Бог иницијатор тих поступака (Пост 28:11.18). Он преузима иницијативу и сусреће Јакова на његовом путу који га води из *земље обећања*, обећавајући му повратак у

4 Ретроспектива коју Јаков пружа по изласку из сна иде у супротном смеру, са неба ка земљи. Он најпре говори о божанском дому, а закључује земаљским искуством сопственог незнања, изненађења и страха (ст 16–17. Наративним распоредом истакнута је и когнитивна и афективна реакција праоца, а место су добили божански и људски субјект. Tan Ching Sueng, *Narrative Analysis of Genesis 28:10–22*, 7; Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (London and New York: T&T Clark International, 2004), 135; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 197–199.

5 Занимљиво је предање по којем су анђели које је Јаков видео како се успињу левствима били патрони народа са којима ће његови потомци имати интензивну интеракцију: Вавилона, Мадијана, Грчке и Едома. Сваки од њих се успео до неке лествице, а Едомов патрон се уздигао тако високо да се изгубио из Јаковљевог видокруга услед чега се праотац уплашио. Бог га охрабрује и позива да се и сам успне све до њега, али уплашени Јаков то не чини, због чега су његови потомци осуђени на робовање народима чији су се анђеоски патрони успели лествама (при чему се у складу са позним предањем Едом идентификује са Римом, наравно у метафоричном смислу). Robert Grevs, *Hebrejski mitovi – Postanje*, 185–187.

њу. Његова самовласност је истакнута вертикалном издвојеношћу на врх лестви. Међутим, Он се својом објавом смешта на њихово дно, уз Јакова. Обећања су дата у форми која подсећа на раније благослове и савез са Авраамом. Тиме се истиче Божија безусловна верност савезу која није угрожена тренутном позицијом људског савезника. Бог се представља као *Бої Исааков*, чиме се Јаков подсећа на то да је преварио божанског изабраника.⁶ Јаковљев одговор на савезну понуду је нејасан јер *йосйавља услове*. Тиме се, донекле, ублажава његов архетипски страх у сусрету са *свейџим*. Општи утисак створен код читаоца је да се Богу може веровати, али се неминовно намеће питање: *да ли се може веровати Јакову?*⁷

2. Вейџил-Харан-Јавок: мосџ йрийовесџи

Ветил функционише као *оса мунди*, небеска капија на чијем прагу Јаков доживљава теофанијски (инкубацијски?) сан и, као наследник обећања датих праоцу Аврааму, добија обећање Јахвеа о повратку у Ханан. Овде је Јаков коначно потврђен као *наследник савеза*. Треба имати на уму да је Ветил место првог мистичког искуства праоца Јакова (Пост 28:17) и да је његова функција и веза са другим духовним искуством на

⁶ Треба приметити да је *вейџилски блајослов* сличан ранијим. Ипак, фокус је промењен. У ранијим благословима, наиме, била је присутна тема поседовања земље (Пост 27:14 уп 12:38; 13:14-17), али се подједнако односила на оба брата (нпр. Пост 27:398). Сада је та тема у средишту божанског обећања (Пост 28:13-14 уп. 30:27) чије је испуњење угрожено Јаковљевим напуштањем обећане земље. Теофанија у Ветилу, стога, има функцију охрабрења које крепи Јакова у Харану и подстиче његову одлуку да се врати у Ханан. Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 195-196; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding: A Cross-textual Reading of the Stories of Dewa Ruci and Jacob at the Jabbok as a Contribution to Asian Multi-faith Hermeneutics* (Vrije Universiteit Amsterdam, 2016), 89.

⁷ Јаковљево *условљавање* савеза храном, одећом и божанском заштитом у јеврејском митском предању се повезује са Елифазом, стрелцем кога је Исав послао у потеру за Јаковом. Он се с смислаоа на праоца, те га није убио него га је опљачкао скинувши га до нагости и оставивши га без икаквог иметка. Шта нам, међутим, заиста казује Јаковљев одговор? Да ли он износи услове под којима прихвата Јахвеа (и његова обећања) или истиче да испуњење тих обећања зависи искључиво од Јахвеа? Јаковљева савезна обећања дата су тако да му остављају могућност изласка из новог савезног односа. Tan Ching Sueng, *Narrative Analysis of Genesis 28:10-22*, 9-13; Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 151; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 99-102; Robert Greys, *Hebrejski mitovi*, 184.187; Derek Kidner, *Postanak*, 161.



Јавоку значајна. Контекст ове две приповести је исти и оба искуства су нека врста *мосџа* који омогућује Јакову да се суочи са моћним људским фигурама. Ови мостови имају за циљ да оснаже и оспособе главног јунака да се суочи са опасностима. Ветилско и Јавок искуство омогућују обликовање конвергенције, тачке контакта између Јаковљевог страха и дожанског благослова. Оба искуства садрже *дожанско њприсусџиво* откривено у контексту Јаковљеве егзистенцијалне кризе. Ово присуство није увек непосредно (нити сасвим јасно) те се као један од значајних мотива понавља Јаковљев сусрет са небеским (ангелским) бићима. То су бића који га испраћају и дочекују из Ханана, а врхунац тих сусрета је у сусрету са самим Богом (Пост 32:29). Значајно је уочити да су ова искуства повезана са пограничним местима и да су, стога, можда део локалних предања повезаних са утемељењем локалних светишта и секундарно повезана са праоцем Јаковом (а у циљу етиолошког објашњења и оправдања тамошњих светишта, Пост 28:10 и Пост 32) на неки начин представљају *заџраде* обликоване унутар циклуса како би се у њих смештили средишњи мотиви (Пост 29-31). У првом делу наратива Јавок краде, бежи у Месопотамију и још увек се није сусрео са Рахилом, а у другом он бежи од *браџа* Лавана, има Рахилу крај себе и враћа благослов свом брату Исаву. Унутар ових *заџрада* сцена се пребацује у Падан Арам где се обнавља мотив породичног сукоба и обмана. Кроз опис два догађаја, односно ветилске и Лаван-наратије, приповедач открива значај и корист одређеног духовног догађаја. Ветилско искуство требало је да припреми и јача Јакова за искуство људске интеракције у Лаван-епизоди, као што је Јавок-искуство Јакова оснажило на путу ка искуству људског сусрета са Исавом. Из Јаковљеве перспективе догађаји Ветила и Харана се могу читати као позадина, као прототипски појам, који служи и даје гаранцију за још један духовно-људски састанак у Јавок-Исав целини.⁸

⁸ Ветилско искуство обележило је живот рањивог *младоџ* Јакова у тренутку његовог одласка из дома пред Исавовим гневом. Фануил-искуство обележило је живот, такође рањивог *зрелоџ* Јакова, мужа, оца и поглавара заједнице суоченог са својим највећим страхом, гневом Исаву (Пост 32-33). Поред ветилског догађаја, приповедач говори о тешким данима Јаковљевог живота под Лавановим старешинством што му омогућује да развије Јаковљев лик (Пост 29-31). Јавок се учи да кроз борбу стане на своје ноге, далеко од мајчине заштите, ослањајући се само на обећање примљено у Ветилу. Јавок сазрева кроз искушења и из те перспективе може се препознати неколико функција

3. Јаков

Јаков је успешно превазишао прву препреку која му се испречила на путу повратка у Ханан, али проблем није решен. Опасност и страх од Лавана замењени су опасношћу сусрета са Исавом (Пост 31:31; 32:7), братом коме је дао повод да га мрзи и убије. Јакову су Бог и његова заштита били потребнији него икад. Може ли и даље рачунати на Божју подршку? У својој узнемирености он се сећа визије од пре две деценије, анђела који силазе и који се пењу. Да ли анђели који ходе пут неба заправо нестају из његовог живота и напуштају га, препуштајући га на милост и немилост Лавану, Исаву, и ко зна коме још? Да ли ће га прошлост сустићи? Опхрван таквим питањима, Јаков на речној граници Обећане земље изнова наилази на анђеле. Да ли су то они исти анђели? Да ли су

 наратива: а) *илаиша* - преварени је преварен; б) *исџрајносџ* у борби без помоћи мајке заслужне за његове раније *усџехе*; в) припрема за повратак; г) *џрејознавање исџуњења веџилској обећања* - аспект који може да буде прототип, гаранција за будућност и сусрет са Исавом коме претходи догађај на Јавоку. Некада се Јаковљев боравак у Харану сматрао продуженим периодом суђења и муке, *реџрибуџивном џравдом* за његове погрешне поступке који за последицу имају слоњену породицу и напуштање обећане земље. Јахве је *искључен* из већег дела *Харан-целине*, али наративни знакови, ипак, указују његово присуство. Бог се придружује Јакову у његовом изгнанству. Наратив је од самог почетка испуњен недореченошћу, двосмисленошћу израза и поступака и напетостима. Мотив преваре је доминантан. Кључна превара је обликована као антитеза ранијем Јаковљевом чину. Насупрот млађем сину који је прерушен у старијег, овде је старија кћи прерушена у млађу. Лаванов коментар *код нас не бива* (Пост 29:26) може се схватити и као *џрозовка*. Варалица (Јаков) је преваран и бива варан током наредних деценија. Лаван се показује врхунским преварантом, али иронично у коначном смислу, он бива *џреварен*. Библијски писац чак сутерише да је у *џревару* Лавана укључен сам Бог, што је без преседана у жанровски блиској древнооријенталној књижевности о *хероју-варалици* (Пост 31:1-16[10-13]). Лаванови поступци воде постепеном испуњавању савезних обећања датих Јакову. Господње обраћање Јакову потврђује његову укљученост у збивања, а заштита коју пружа праоцу резултира Лавановим *џоразом* и склапањем савеза. Ови догађаји су значајни јер представљају спону између Пост 28 и Пост 32. Приповест не тече само *линеарно*. Аутор користи *флеш-бек* образаца којим се касније целине враћају на већ испричане моменте са циљем проширивања исте додатном перспективом. На тај начин доцнији наратив може да служи као богословски коректив. Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 204-205; D.K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 89-90; Michael Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle* (Gen. 25:19-35:22), JJS 26 (1975), 28-30; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 103.105-107.118-121.123-130.133-142.144-148.151-154.157-159.160-163; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 184.



с њим или против њега, блиски или далеки? Неизвесност прераста у страх, а питања се множе. Да ли су анђели посредници одмазде? Јаков узвикује *ово је (војни) лојор Божији*, можда страхујући да су анђели ту да би се борили са њим? Да ли је овај табор анђела стваран или је то машта дубоко узнемиреног човека? Антиномична паралела која се образује између ветилске теофаније у којој анђели *исцртају* Јакова из Ханана и анђеоског логора који *дочекује* Јакова по повратку из Харана ојачана је језичким и стилским карактеристикама описа. Оба наратива припадају топонимским етиологијама, а начин употребе географских одредница упућује нас на разумевање у светлу *моралне географије* унутар које о догађајима више говоре покрети и правци него њихова стварна локација.⁹ Текст је збуњујућ и недоречен, што оставља места за извесне спекулације, али ипак већина научника сматра да је догађај у Ветилу имао за циљ да охрабри Јакова приликом одласка, а догађај на Јавоку да га охрабри приликом повратка. Па ипак, овај сусрет много је више него једноставно подсећање на савезно обећање и његово разумевање је условљено повезивањем са наративним контекстом. Наративна динамика показује да Јаков разуме овај сусрет схвата као упутство о стратегији коју треба да примени. Он, стога, најпре шаље *посланике* брату, а затим дели сопствени клан у два логора. Штавише, између јеврејских израза за *два лојора* и *дар* постоји фонетска сличност што је основа *даривање-сцрта-ићеије* коју Јаков преузима ходећи у сусрет брату.¹⁰

9 Јован Благојевић, *Књижевне карактеристике, контекст и структура Јаков-цикла-са (Пост 25:19-35:29)*, 95-103.

10 Паралела између теофаније у Ветилу и теофаније на Јавоку није потпуна. У другом случају није сасвим јасно да ли је сусрет са анђелима пријатељски или не, а Бог се не обраћа Јакову. Неки претпостављају да је *лојоровање анђела* било у знаку мира (ст 10-12) и да се ради о истим анђелима који су праоца испратили из Ханана. Други сматрају да је Јаковљев супарник са краја поглавља припадник ових логора. Дакле, Јаков *оглази својим љуштем*, сусреће анђеле који *лојорују* и један од њих га *напада*. Прва сцена и опис борбе (Пост 32:2-3а.23-32) су изворно једна целина Е извора накнадно подељена Ј додатком који представља *Јаковљево сцртаићеију и молишћу*. Према овом схватању, уметање је имало за циљ да одржи двосмисленост у вези са идентитетом нападача која би нестала уколико би се *човек* из 32:23 споменуо непосредно после спомена логора *Божих посланика*. Циљ редактора, дакле, било је одржавање напетости и неизвесности код читаоца. Да ли је тишина овог наратива и његова магловитост циљ библијског писца? Да ли значај наратива лежи управо у његовој непрозирности? Текст је кратак и прецизан. Суштина, међутим, остаје нејасна. Маханаим се ниједном доцније не појављује у циклусу, али се израз *ласници* јавља три пута у оквиру само седам стихова (32:1-9). Од

3.1. Јаковљево њослансиџво

Циљ Јаковљевог посланства је стицање Исавове наклоности. Израз наклоност подразумева мотив прихватања. У више древних текстова реч *наклоности* укључује акт *прихватања* које се изражава *лицем*. Супротно томе, неприхватање се изражава *окрећанњем лица*. Јаков жели трајну промену расположења свог брата. Лице Исавово се *већ њроменило* према Јакову, и Јаков чезне да се та промена избрише. Наратор не извештава о Исавовом вербалном одговору на Јаковљево изасланство. Та тишина додатно јача напетост која досеже врхунац када гласници обавештавају Јакова да му је Исав кренуо у сусрет са четристо припадника свог племена. Он је очигледно током година постао угледни и успешни племенски вођа. Његов клан је вишеструко већи од Јаковљевог, па је самим тим већа и његова борбена способност. Па ипак, остаје нејасно, уколико је Исав непријатељски настројен, зашто је уопште дозволио да

спомена Божијих гласника (ст 2), текст брзо прелази на људске гласнике (ст 4.7). Слање гласника је била уобичајена пракса у времену пре развоја писмености. У наративу је наглашена ова пракса са циљем повезивања небеских и земаљских гласника. Слично се може рећи и за *Маханаим* – израз који значи *месито два логора*. Препознатљиво је *лако крећанње* између неба и земље, божанског и људског што је типично за Јаков-циклус. Јаков усваја *метод слања гласника* и, истовремено, заузима позицију слуге. Исав назива господарем сугеришући да се одриче претензија и наследства које му припадају *њо блајослову*. Овакво означавање је упадљиво јер гласници и приповедач Исав називају Јаковљевим братом (32:4.7). Јаков још увек није сигуран у то братство и приповедач ставља реч брат у уста свима осим Јакову. Tzemah Yoreh, *Jacob's Struggle*, https://www.academia.edu/18512358/Jacobs_Struggle, 95-97; John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History*, 19; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“ in Genesis 32:23-32*, *Restoration Quarterly* 42.3 (2000), 172; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 198.200; Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions* (Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy Department of Theology and Religion Durham University 2010), 95-99.101.128; Thomas Saha-ya Thatheus, *Wrestling With God: Jacob's Repentance and Reconciliation* (Magister der Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, 2013), 3-6.21; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 90-92; Jeremy M. Hutton, *Jacob's 'two Camps' and Transjordanian Geography*, *ZAT* 122/1 (2010), 21-27; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, *JETS* vol 30 no 2 (1987), 132-133; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 169-181; Jeffrey M. Cohen, *Struggling with angel and Men*, *JBQ* vol 31, No. 2, 2003; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok: An Attempt to Solve the Success/Failure Ambivalence in Israel's Self-consciousness*, *JSOT* 38 (1987), 8; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob*, 52; Derek Kidner, *Postanak*, 175; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге* 12-50, 162.



вест о његовом доласку доспе до Јакова? Да ли се Исав поиграва са Јаковом или му једноставно креће у сусрет како би му приредио свечани, краљевски, дочек и евентуално пружио заштиту? Не откривају се мотиви, али покрет чете од четиристо људи звучи злослутно и Јаковљева реакција је у складу са тим. Уколико је Исав желео да одигра *игру мачке и миша* успео је, а Јаковљева реакција је описана снажним изразима: *велики сирах, невоља, расирзан* (Пост 32:7).¹¹

3.2. Јаковљева молиџва (Пост 32:9-12)

Јаков се по први, можда и једини пут, обраћа Богу без претходно добијене теофаније. Његова молитва се састоји од: 1) призивања Бога отаца; 2) истицања да се у независној ситуацији налази због тога што је следио Божија упутства; 3) наглашавања сопствене недостојности и Божије верности; 4) молбе за спасење 5) подсећања на божанско обећање благослова. Молитвом доминира асоцирање на ветилски савез (Пост 32:9-12). Он се позива на историју и обећање које је примио он сам, али и ранији праоци. Јаков се сећа ранијих божанских интервенција у своју корист и моли да се то искуство и сада понови. Молитву, која одише убеђивачким тоном, смелошћу и снагом, прожима специфична терминологија којом се истиче *некомилејносћ* Јаковљевог повратка. Јаков по први пут Исава назива братом, истиче божанску верност (ברך) и доброту (наклоност, רחמים). Па, ипак, управо тај убеђивачки тон, сугестивност и интензитет молитве сугеришу да Јаков није био сигуран у коначни исход и Божији одговор. Неки тумачи сматрају да се и овде показује Јаковљева склоност ка манипулацији карактеристична за дотадашњи део наратива. Други, међутим, молитву препознају као сведочанство

¹¹ Shubert Spero, *Jacob and Esau: The Relationship Reconsidered*, JBQ 32:4 (2004), 248; Jeffrey M. Cohen, *The Jacob-Esau Reunion*, JBQ 21 no 3 (1993), 159-161; Anderson, A. Bradford. *Election, Brotherhood and Inheritance*, 100-103. J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 201; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 182; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 8-9; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peace-building*, 92-93; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, 132-133; Il-Seung Chung, *Liberating Esau: A Corrective Reading of the Esau-Jacob Narrative in Genesis 25-36* (A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Biblical Studies Faculty of Arts The University of Sheffield, Sheffield, 2008), 189-199; Derek Kidner, *Postanak*, 171; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге 12-50*, 162.

Јаковљевог пута вере. Негдашње самопоуздање и оштроумност су ишчезли. Саможиви и самозадовољни Јаков постаје усредсређен на Бога и од њега зависан. Врхунац се достиже наглим императивом *избави ме тј. ујради ме* (77 8, Пост 32:12 уп. 1Сам 17:37; Ам 4:11; Зах. 3:2). Јаковљев вапај такође подсећа на тужалке из Псалама, а употребљене формулације истичу да га само Бог може избавити од противника. Он отворено признаје незнатност (78), немоћ, незнање. Нескривено страхује за сопствени живот и живот своје породице, страхујући да ће њихова смрт окончати и само Божије обећање. Јаковљева молитва у основи је молитва за избављење, дубоко укореењена у Јахвеовом завету, заповести и обећању и, стога, показатељ је његових јаких религијских осећања.¹²

3.3. Јаковљева сипраијеија – ѿдепа лоѿора и даровање

После молитве, Јаков прелази на дела. Има тумача који сматрају да је Јаковљев чин израз маловерја, али се чини да се ипак ради о логичној реакцији на ситуацију. Јаков је свестан да треба да учини све што је у његовој моћи да разреши постојећу кризу. Он шаље дарове у намери да стекне Исавову наклоност. Изасланицима даје прецизна упутства. Јаковљев поступак се различито схвата. За неке је то чин обмане, понуда мита и разметања иметком у циљу показивања да су се благослови већ испунили на њему. Ипак, чини се да такво схватање није у складу са контекстом и атмосфером приповести.¹³

¹² Јаков је достигао границе свог самопоуздања и довитљивости и сада се окреће Богу у молитви за избављење од непосредне опасности. То је најдужа молитва забележена у Постању. Јаков истиче да је *млађи, мањи и недосјојан*. Употребљени израз подразумева да он нема никакво право да нешто захтева од Бога. Он признаје статус против којег се борио све време (уп. 1Сам. 9:21; 15:17; 2Сам. 7:19; 1Цар 3: 7; Ам 7: 2, 5). Праотац истовремено признаје да је од Бога примио доброту и показује искрену понизност пред Божјом величином. Он себе ставља у позицију сиромашног Божијег слуге (уп. Пост. 18:3.5, Изл 4:10; 2Сам 7:19.25). J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 215.302; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 10-15; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding* 92-96; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 187-190; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob*, 55-56; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге 12-50*, 162-163.

¹³ Јаковљеви поступци су веома педантно осмишљени, а упутства слугама веома прецизна. Он је свестан да прихватање Божије интервенције не искључује људску активност и показује да је спреман да исправи грешке из прошлости. Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 102; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling*



Суксесивно распоређена посланства доприносе појачавању напетости, док прецизна упутства дата изасланицима о томе како да Јакова представе као Исавовог слугу, подсећају на озбиљност ситуације. Сваки детаљ има исти циљ - *ѝриносом* (даровима) *ѝокриѝи* (הַקְרִינָה) Исавово лице како би Исав *ѝодиѝао* лице Јаковљево и тиме омогућио да Јаков *види* његово лице. Кључни израз сцене који се у само неколико стихова јавља пет пута је *лице*. Исти израз се у наставку наратива јавља у кључним тренуцима, чиме се успоставља веза са приповести о првој браћи.¹⁴ Које је, међутим, значење термина употребљених са овим изразом: *ѝокриѝи*, *видеѝи*, *ѝодиѝи*? Израз *видеѝи* неког *лицем* у *лице* означава непосредан сусрет, обично са неким ко је на узвишеној позицији или са самим Богом. Чини се да се глагол овде употребљава са циљем да наговести приближавање кључног догађаја.¹⁵

Други израз који привлачи пажњу је *ѝокриѝи*. Употребљени појам повезан је са култом и има значење *ѝомириѝи*, *ѝокриѝи* (*ѝрех*), *закриѝиѝи* *раздероѝиѝну*, *искуѝиѝи*. Коначно, *ѝодиѝи* (неком) *лице* је фигура-тивни израз којим се означава показивање пажње, опроштај, прихватање. Лице се подиже особи која прима услугу. Значајно је приметити да су сви изрази повезани са Јаковљевом понудом дарова Исаву. У древном свету постајала су три разлога за даривање: *друѝиѝвени* *обичаји* (инфериорни дарује надређеног); *намера да се ѝрималац дара задужи*; *кулѝино даривање*. Сваки од аспеката препознатљив је у Јаковљевом поступку, а најистакнутији је култни аспект. Он тежи да *умири* брата приносом (даром) и добије опроштење. Општу култну атмосферу појачава употреба култног израза *ѝриносо* за Јаковљев дар.¹⁶

With God, 17.21; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 91.97-98; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 201.204.206; Џојс Г. Болдвин, *Порука Прве Мојсијеве од 12-50*, 162.

¹⁴ Јован Благојевић, *Пријовесѝи која се ѝонавља – ѝокушај алѝтернаѝивноѝи чѝиѝања нараѝиѝива о Каѝну и Авељу*, Видослов – Вакрс (2020), 114-117.121-125.

¹⁵ J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 206; Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 105-106.

¹⁶ Anderson, A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 106-108; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 97-99; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, 132-133.136; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen: Jacob At The Jabbok*, WTS vol 42 no 2 (1988), 104.

У средишту наратива приповедач читаоце суочава са географском слагалицом. Говори се о узастопним преласцима преко Јавока, а опис је збуњујући. Стиче се утисак да су изасланици постављени као *шамјон зона* између Исава и Јакова који са породицом остаје *иза*. Стратегија *два логора* је осмишљена тако да се искористи природна препрека Јавока, али Јаков као да изненада мења стратегију и са породицом прелази Јавок, а затим се сам враћа на обалу са које су кренули. Јаков, дакле, поставља другу *шамјон зону* – своју породицу – између себе и брата. Да ли је то добро осмишљен маневар или очајнички потез којим угрожава живот најближих па и само испуњење благослова? Да ли се ради о потезу који открива ирационално стање Јаковљевог духа или о начину којим спречава сопствено одступање тиме што највредније шаље на другу страну и тако себе спречава да се окрене и врати пут Месопотамије? Ништа није јасно, изузев чињенице да је Јаков остао сам *иза* логора. Приповедач наговештава да Јаков улаже труд да се изољује у односу на своју породицу и иметак.¹⁷

Пост 32-33 је добро осмишљена и вешто кадрирана целина. Пост 32 је увод у поглавље које следи. Мотив сусрета је кључан за оба поглавља. Јаков се сусреће са Божијим гласницима (32:2-3), са Богом (32:23-33), и на крају са Исавом (33:1-20). Овај мотив повезује различите сцене и открива да Бог и даље делује у Јаковљево име. Истовремено, свим сусретима претходи осамљеност. Збуњујући описи Јаковљевих *ирелазака* и поступака уопште служе да укажу да су његови планови и реализација, заправо, ирелевантни. Битна је последица - позиција изолације и осамљивања као битна димензија духовне борбе, улазак у стање духовне обнажености и потпуне рањивости. Унутрашње стање протагонисте је у фокусу, иако је његово представљање посредно. Описан је човек пун страха и стрепње, човек који је учинио све што је могао, али дубоко у себи осећа да треба да учини још нешто. Самоћа може да буде показатељ греха који води у самоизолацију. У случају праоца Јакова, ова врста самоће се преплиће са оном другом, прочишћујућом и преображујућом, самоћом која је услов раста и простор спасења и борбе којом се

17 John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 183-186; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 96-97.100-101; THOMAS Sahaya Thatheus, 25-27; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 6; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob* (Israel Bible Center, 2019), 50-51.

4. Фануил

18 Пост 32 почиње Јаковљевим сусретом са *анђелима* тј. *изасланицима* Божијим, а затим говори о Јаковљевом слању својих *анђела* (изасланика) како би припремио сусрет са Исавом. Том сусрету претходи самоћа која кулминира Фануил-сценом. Рвању претходи сусрет са *анђелима*, а следи сусрет са Исавом. Овакав распоред открива психолошку динамику. На Јакову се Јаков борио и победио, а наредног дана је у сусрету са братом требало да верификује ту победу. Michael Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle* (*Gen. 25:19-35:22*), 29; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 170; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 7.27-29; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 201.212; Andrew D. Mayes, *Spirituality of Struggle: Pathways to Growth* (New Jersey: Paulist Press, 2002), 7; Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 95.99.108; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 99-102; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“ in Genesis 32:23-32*, 173; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22–32*, <https://www.mbu.edu/seminary/an-exposition-of-jacobs-experience-at-jabbok-genesis-3222-32/>; Michael Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle* (*Gen. 25:19-35:22*), 20.28-30; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 98-99; Derek Kidner, *Postanak*, 170.173-174; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијевој књиге* 12-50, 161.

94

привлачи пажњу тумача, збуњујући их својим недореченостима и наводећи их да дају широк спектар могућих објашњења. Да ли се овде говори о моралном, психолошком, физичком или духовном рвању? Зашто *човек* прибегава магичном додиру и жели да оде *йре изласка сунца*? Ко је мистериозни нападач праоца? Нагађања о његовом идентитету су бројна. Да ли се Јаков рве са осећајем сопствене кривице, Исавовим анђе-ским патроном или хананским бог-демоном реке? Највећи број тумача у нападачу препознаје библијског Бога, можда у обличју *анђела Госйог-њей*. Флавије је сцену тумачио као сан у којем се Јаков рвао са привиђењем које се служило гласом и речима. Слично су размишљали Филон и Климент Александријски, док је Јероним сматрао да је описана дуга и усудна молитва. Догађај није случајно смештен у тренутак ноћне осамљености и у атмосферу мрака која симболише страх од неизвесности. Мрак ноћи, неизвесност и осамљеност скривају идентитет Јаковљевог противника са којим се праотац бори испљујући последње атоме снаге (што указује на његову посвећеност) и истовремено наглашавају потпуно одсуство сваког елемента осим ликова Јакова и противника.²⁰

4.1. Књижевне карактеристике *йрийовесйи*

Недоречености и нејасноће приповести су заправо потенцијал наратива и алат којим се приповедач успешно служи. Етиолошки карактер приче је несумњив, али да ли је он примаран или секундаран? Да ли је ово етнолошка приповест, бајка, *йозајмљени* ханански мит или историјско сведочанство? У којој ситуацији се, према упоредној ванбиблијској књижевности, племенски јунак или родозачетник, упушта у рвање? Када мења име? Каква је природа његове повреде? Етнолошко-етиолошки одговори на ова питања (херој мења име када заузима нову земљу или

 његовом *кхери* којој је помогао на извору. Враћа се у Египат са породицом и на путу се сусреће са Богом који га напада. Robert Grevs, *Hebrejski mitovi*, 207.

²⁰ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 51; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50* (Titel der Dissertation/ Title of the Doctoral Thesis, Vieana, 2016), 102-104; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 92; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“*, 172-173.175.177; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, 133; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 197-200; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob* 59; Robert Grevs, *Hebrejski mitovi*, 204.



стиче нову позицију исл) не решавају недоумице. Питања која текст намеће не решавају се претпостављеним, па чак ни евентуално доказаним, вековним развојем текста и окретањем његовој предисторији. Уколико се прича тумачи по *националном кључу*, можда се ради о покушају да се обликује нова парадигма посредством које би се читаоцима указало да Господња наклоност није увек гарант успеха. Па ипак, *национално йиу-мачење* не сме да истисне лични психо-духовни, егзистенцијални моме-нат. Но, да ли је овде у питању само психолошка борба?²¹

Структура приповести је различито схватана. Предлагано је да је она обликована по Е-К-К-Р обрасцу (експозиција, компликација, кулминација, разрешење) којем претходи и следи укључивање (*inclusio*) временског оквира (ст 23-24.32). Уколико је ово тачно, чини се да приповест има облик хијазма који врхунац има у дијалозима (ст 28-30). Следећи овакву композицију D. K. Listijabudi овај наратив препознаје као сцену *мистичној йирајања* у коме се јунак сусреће са Богом, што резултира просветљавањем кроз интимно-директни сусрет, променом од таме ка светлости.²²

21 Walter Beltz, *Biblijska mitologija* (Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1984), 108-109.

22

А **Ноћ** преласка и борбе (ст 23-24) сцена рвања са **човеком** (ст 25-27) Б
поставља наратор уводећи читаоце у
неизвесност описом Јаковљевог повређивања

В

разговор 1: „Пустите ме ... нећу вас пустити ако ...“

разговор 2: „Борио си се ... и победио си“ благослов имена.

В’

Б’ признање:
Видео сам Боја (ст 31)

етиолошка напомена А’
Зора, Јаков полази шепајући
(ст 32)

У оквиру овог хијазма, тј. у његовом средишту је наизменични говор између Јакова и његовог противника, представљен седам пута поновљеним изразом *и рекао је*. Овај дијалог привлачи читаоца ка средишњој тачки (четврто *рекао је*), односно тренутку Јаковљевог самоидентификовања. D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peace-building*, 85-86.93-94; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Face to Face“ in Genesis 32:23-32*, 171.173; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 29; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*; Jeffrey M. Cohen, *Struggling with angel and Men*; Steve McKenzie, *“You Have Prevailed”: The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle*, *Restoration Quarterly* 23 (1980), 225.



Сцена је веома наративно богата захваљујући употреби више *нара-
йивних алајиа*. Један од њих је *иџа речи* утемељена на фонетској слично-
сти израза. Консонантна основа израза *јкџ* (Јаков), *јџк* (Јавок), *џк* (рва-
ње) ствара звучно понављање, а учесталост израза сличног фонетског
карактера враћа нас унатраг на почетак циклуса где се говори о *иџиџи*
(*кџ*) коју је Јаков ухватио приликом рођења. На тренутак се чини да
приповедач жели да смисао приповести представи звучањем израза.²³

4.2. Проблем иденитијетета „најзадача“

Жанровски текст припада категорији *јоврајска јунака* која је позната у древнооријенталној књижевности. Јунак је, после бројних иницијацијских искушења спреман за своју судбину. Пре тога он се сусреће са врховним кушањем – борбом са натприродним бићем (можда *демоном*), чуваром речне границе. Функција приповедака овог жанра је истицање достојности родозачетника, која је доказана кроз људске и кроз божанске изазове. Па ипак, тајанственост приповести Постања не дозвољава читаоцу да направи одређени избор између различитих могућности као што су народна прича о јунаштву епонимског претка, приказ приватног тренутка самосвести племенског вође или опис трауматичног личног искуства услед оптерећености кривицом и страхом. Могуће је да је библијски писац користио познату народну причу да би истакао сопствену поруку у којој не остаје места за *грује бојове* (или *демоне*) осим Јахвеа. Јаков је провео претходни дан припремајући се за драматичан сусрет са братом, а сусреће се са моћним надљудским бићем. Ко је Јаковљев нападач? Сам Бог? Анђеоски патрон Исава или Исав? Персонификација Јаковљевог страха и кривица? Да ли је описано Јаковљево рвање са самим собом? Да ли је то била *Јаковљева сенка*, део личног несвесног који садржи све одбачене аспекте нечије личности? Ко је овај *неименованим груји* који долази ниоткуда и који остаје обавијен велом тајне иако је *dramatis persona*? Да ли је *неименовани* персонификација *сваког човека* и *сваке њрејреке* кроз које се јавља сам Бог? Текст не даје коначне одговоре остављајући могућност да приповест

²³ Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 4; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 98-99; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 30; Steve McKenzie, "You Have Prevailed", 225; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 205-207; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 102.

разумемо као тајанствену и испуњену алузијама, као наратив који не подлеже рационалном, дискурзивном објашњењу. Писац као да смело укључује фолклористичке мотиве како би покушао да пренесе нешто од мистериозне дубине догађаја?²⁴

Динамичку антитезу којом се Јаковљев нападач на почетку сцене назива човеком, а на крају препознаје као Бог, неки аутори су покушали да разреше *средњим решењем*, односно увођењем у причу ангела као посредника теофаније. Овакво тумачење има своје утемељење у историји превода, али уколико се оно прихвати тешко разумети зашто Јаков закључује *видео сам Боја лицем у лице*.²⁵ Фраза се јавља у пет старозаветних одељака и резервисана је за сусрете људског и божанског. Међу онима који су укључени у виђење Бога *лицем у лице* су Јаков, Мојсије, Гидеон и Израилци у прогонству. У свим случајевима *бојовиђење* се дешава на божанску иницијативу. Без посредника, онда укључује елемент самоће, дубоке интимности и натприродне потврде. Нема наговештаја божанског посредника (анђела). Штавише, ни речи пророка Осије не морају да се тако схвате. Синтактички паралелизам:

Б у својој снази се борио са Бојом
Б' борио се са анђелом и њобедио
(Ос 12:4-5)

може да се схвати и као да се Бог рве са Јаковом посредством свог *анђeosкој зайиочника*, и као да се рве непосредно са праоцем (али у облику анђела). Друга могућност је усклађенија са вишезначношћу појма *анђеоској* који се радије схвата као ознака службе, него природе. Пажљиво читање

²⁴ Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Face to Face“*, 175.177; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 100-101; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 109-112; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 203-204; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 4-7; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*.

²⁵ LXX задржава двосмисленост МТ у погледу идентитета Јаковљевог противника. Самарјанско Петокњижје, као конзервативнији текст, избегава антропоморфизме, али које овде дозвољава такав израз на начин који сугерише да се речи *видех Боја лицем к лицу* не односе на Јахвеа, већ на неког са божанским ауторитетом. То је разумевање које је присутно и у значајним таргумима (Таргум Онкелос, Таргум Неофити) као и у сиријском Пешито преводу. Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Face to Face“*, 174-176; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 110; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 191; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 30; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 97.

библијских описа анђеоских (и антропоморфних) теофанија показује да *анђео* није толико биће које говори и делује у име Бога, колико сам Бог у присном и непосредном односу према човеку (уп Пост 18:1-16; 19:1-29).²⁶ То нас упућује да се Јаковљев противник, највероватније, не може препознати као људско биће или његово *друјо ја*. Прича нам не дозвољава да *друјо* сведемо на оно на шта бисмо желели да га сведемо. Идентитет нападача остаје скривен, и то је додатно наглашено чињеницом да он не открива своје име чак ни по окончаној борби. Наш човек једноставно остаје *друји*, највероватније Бог који упркос интимности сусрета, остаје мистерија човеку, а његова трансценденција бива

26 Појам *анђео* обично схватамо као ознаку природе. Анђеле препознајемо као натприродна бића, етеричног тела, божанске посреднице у створеном свету, његове вестнике и војсковође војски Господњих (Гаврил, Михаил). Ово разумевање је тачно, али не и свеобухватно. Библијски писци овај израз, наиме, често не повезују са природом, већ са функцијом. Тако је нпр. Јован Крститељ, иако човек, означава се као *анђео који долази пред лицем Господњим* (Мт 11:10; Мк 1:2). Псалмиста Давид узвикује:

вeйрoвe чиниш анђелима својим

и слyје сy ти илaмeни oђeни (Пс 104:4)

показујући да су и природне стихије, када их Бог користи у сопственој служби, односно у циљу деловања у историји спасења, *анђели*. Анђели у Светом писму су чак називани и *синовима Божијим*. Овај идиом је комплексан и вишезначан. Најчешће га схватамо у контексту новозаветне христологије или новозаветне антропологије (синови Божији = хришћани, по усвојењу посредством Христа), што је легитиман приступ, али у старозаветном контексту може се показати нетачним. Разумевање изворног значења израза захтева познавање историјског, културолошког и религијског контекста. Писци Старог завета живе у окружењу много старијих, развијенијих и културно напреднијих народа и цивилизација политеистичког света у којем постоје богови *старије генерације* и богови *млађе генерације* који се називају *синови Божији*. Израз *синови Божији*, стога, значи *чланови божанског пантеона*, баш као што је израз *синови људски* означавао *припаднике људског рода*. Отац богова је био оно изворно, апсолутно божанство, најчешће незаинтересовано за свет и догађања у њему. Богови млађе генерације тј. *синови Божији* су божанства укључена у свет и његову историју, најчешће у вези са соларним, лунарним и астралним култом као и природним стихијама (божанства вода, ветра, ваздуха...), као божански патрони појединачних личности или народа (Бог Авраамов, Бог Исааков, Бог Јаковљев, Бог Израилов, Бог Едомов) или географских подручја (Бог од Ветилa, нпр). У политеизму који је доминирао на подручју древног Оријента, *божанства млађе генерације* била су *демони* у античком смислу те речи тј. у односу на човека натприродна бића без обавезног позитивног или негативног предзнака. Библијски писци су, међутим, наступали из перспективе монотеизма и они *синове Божије* не прихватају као богове, већ као анђеле, а у зависности од њихових карактеристика и форми култа дају им позитивни или негативни предзнак.



очувана (уп. Суд 13:17-18). Како, међутим, помирити *божанску немоћ* са његовом способношћу да додиром ишчаши кук праоцу? Зашто је потребно да се удаљи пре зоре?²⁷

4.3. „Тама“ као амдијенџ и нараџивни алаџ

Сцена се одваја у мраку који утиче и на актере догађаја и на оне који читају о њему. Очи читаоца *виде једнако муџно* као и Јаков и он је неспособан да утврди *ко је ко*. Недореченост доприноси уметничком квалитету нарације. Аутор као да намерава да читаоца остави у мраку уз Јакова, отежавајући му разумевање тога ко и шта чини. У глухо доба ноћи, када не може да се *види џрсџ џред оком* Јаков се рве са непрепознатљивим нападачем, а читаоц са текстом, покушавајући да сазна његово значење. Борба је усмерена на стицање (по)знања. Увод је апстрахован и сцена почиње изненада драматичном тврђом *човек се рвао са Јаковом до зоре*. Постојеће нејасноће воде различитим интерпретацијама, а разумевање је условљено препознавањем колико бројем могућих контекста толико и дугом и сложеном историјом текста. Не постоји слагање у вези са тачком у историји традиције у којој су различити елементи садашњег облика приповести спојени. Терминолошки, приповест је повезана са ранијим сценама. Израз *лице* који доминира на крају раније сцене јавља се и у овој, и оној која следи. На крају приповести Јаков каже *избави се душа моја*, доводећи догађај у везу са својом ранијом молитвом *избави ме*. Да ли је ова целина етиолошка приповест без стварне везе са литерарним контекстом, прекид логичког следа ствари који води сусрету браће или софистицирани књижевни комад који је комплексно повезан са деловима који га окружују? Да ли је описани догађај одговор на Јаковљеву молитву (пружање избављења) кроз болно искуство разоружавајуће

²⁷ Пост 32:23-33 није усамљена приповест о појављивању мистериозних божанско-људских актера у нарацији. *Човек* се и у својим речима и у Јаковљевом препознавању поистовећује са Богом. У егзистенцијалном сусрету са *човеком* Јаков види *Боја*. Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Face to Face“*, 170.176; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 101-102.110-113; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 201-202; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 111; Fokkelmen, *Narrative Art in Genesis*, 217; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 36; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 217; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 105-106; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 5; Derek Kidner, *Postanak*, 172.

борбе којом је Јаков научен да се благослов не може узети силом и лукавошћу, већ да се треба измолити у скрушености и понизности? За Јакова је ово тренутак признања свог истинског идентитета пред божанским антагонистом за кога се чврсто држао покајањем и понизношћу, због чега је почастиован новим именом. Овај сусрет преображава и посвећује Јакова. Код Фануила су *Јаков* и *Израил* у равнотежи. Праоцу се суди, али му се и даје охрабрење. Он јесте јунак и победник, али у сусрет брату не иде тријумфално, већ у понизности.²⁸

4.4. Борба

Сагледана на традиционални начин, али уз нове увиде, Јаковљева борба се препознаје као трансформативни тренутак. Рвање је, стога, одлучујући испит који показује Јаковљеву спремност да настави даље као наследник обећања.²⁹ Какав је, међутим, карактер те борбе?

4.4.1. Психофизичка борба

Психички аспект борбе је несумњив, али се библијски писац усредсређује на физичку и вербалну борбу на начин који оставља читаоцу могућност да реконструише психолошку атмосферу унутар које су различити аспекти борбе смештени. Именски облик глагола *рваиши* значи *ѝрашина*. Рвати значи *ѝраишии* и сугерише идеју *ѝрљања*. Рвање је,

²⁸ Неки тумачи сматрају да упркос примерима који сугеришу да виђење Бога представља смртну опасност (Иза 33:20; Ис 6:5) Јаковљев исказ не треба схватити као *видео сам Бога* и *упркос ѝоме сам издавањен*, већ као исказ уверења да му је Бог одговорио на молитву из Пост 32:12-13 и да је сада уверен да ће бити издавањен од Исава. Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 29-30.40; Steven Molen, *The Identity of Jacob's Opponent: Wrestling with Ambiguity in Genesis 32:22-32*, *Dialogue*, 26 no 2 (1993), 190; Allen P Ross, *Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel*, *Bibliotheca Sacra* 137 (1980), 344; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 213.220-221; Paul Wawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*. D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 113; Michael Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle* (*Gen. 25:19-35:22*), 15-38; Steve McKenzie, "You Have Prevailed", 224.227; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 191-196; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 220-221; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 100; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 9; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob*, 57.

²⁹ John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 165-168; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 117; Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 111.



стога, било физичка, а не само психолошка или морална борба. На тај закључак наводи и Јаковљева повреда. Насилно и дуготрајно рвање потврђује Јаковљеву посвећеност. Противник је морао да посегне за ударцем *исјод њојаса*. Међутим, израз који говори о том ударцу дословно значи *додирну* (уп. Ис 6:7) што Јакову (и читаоцу) открива да нападач није обичан човек. Да ли је заправо то што је Бог који је до сада био Јаковљев помагач, сада нападач оно што иницира трансформацију? Иако је теофанијски догађај у динамичном односу са другим теофанијама, разликује се у томе што се у овом случају од њих праотац по први пут са Богом рве *јрса у јрса* видећи га *лицем у лице*. Рвање је насилно, али и носи елемент блискости, интимности. Интимност је додатно наглашена настављањем вербалне борбе по окончању физичког рвања. Осцилирање између победе и пораза није окончано. Ово није обичан рвачки меч и Јаков читавим својим биће почиње да схвата да се бори са надљудским бићем и не толико за свој живот колико за смисао и вредност живота. Поента није у победи или поразу, већ у прихватању кривице и утврђивању праведности. Бедро му је ишчашено у борби, његове сумње су све јаче, али он истрајава у борби. На захтев свог противника да буде пуштен, одговара захтевом за благословом. Значење текста често учитавамо на бази стеченог предзнања. Због тога смо лишени уочавања динамике наратива. Уколико би апстраховали сазнања о исходу борбе и рвали се са текстуалном двосмисленошћу схватили бисмо да – у тренутку када први пут читамо не знамо на кога се односе речи: *и кад виде да ја не може савладајти удари ја у зилобу у куку* (32:25а). Ко кога не може да надвлада? Ко користи *ширик-ударца*? Зар такав поступак не приличи управо Јакову који је склон да прибегава преварама, триковима и *ниским ударцима*? Читаоц је, стога, изненађен када схвати да је Јаков заправо жртва, преварант је преварен, али за разлику од ранијег сличног случаја приликом *надмудривања са Лаваном*, сада му није остављено место да ситуацију преокрене у своју корист. Па ипак, он не одустаје.³⁰

30 Препознавање физичког карактера борбе и инсистирање на њему не би смело да буде условљено одбацивањем увида које нам нуди дубинска психологија према којој се човек препознаје као *Јаковљева сенка* што би представљало подсвесну стварност која фрустрира и понижава изазивајући потискивање и надилажење. Унутрашња борба је темељни предуслов сврсисходног раста и представља пут ка аутентичности и интегритету у транс-емпиријској стварности. Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 30.32; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 201.207-208.213-214; Allen P. Ross, *Jacob*

4.4.2. Вербална борба

Вербална борба започиње захтевом за пуштањем, али ни овога пута читалац који се први пут упознаје са текстом не зна да ли речи *יְוֹשִׁי מֵעַ, זֹרָא* је изговара Јаков или његов противник. Имајући сазнање о Јаковљевој повреди чијим описом је закључен део који говори о физичкој борби, логично је претпоставити да Јаков моли за милост. Синтаксички, захтев и јесте молба (*молим ње, יְוֹשִׁי מֵעַ, זֹרָא*...) која подсећа на речи којима је негда Исав тражио од брата *црвено јело*. Читаоц је враћен на почетак циклуса уз указивање да се ближи тренутак врхунца и расплета. Сви битни моменти Јаковљевог живота водили су ка овом тренутку. Атмосфера је додатно наглашена контра-захтевом у којем се спомиње благослов означен изразом који фонетски подсећа на израз првенаштво (*bekhorah/berakhah*). Као да је Јаков принуђен да *обује цицелу свој бра-џа*? У овом тренутку читаоц се пита да ли заправо Јаков опомиње свог нападача да ће свануће открити њихову борбу људима на другој обали или изражава страх да би се са доласком светла Исав могао укључити у борбу? Можда он моли да пре сванућа остане сам како би се сусрео са Богом, слично као у Ветилу? *Збуњујућа неидентификованост* наставља се и у наредним речима. Савремени преводи: *а Јаков му рече: нећу ње ју-сџијџи док ме не блајословиш* не следе ни јеврејски предлогак ни превод LXX. Наиме и грчки превод и јеврејски текст су неодређени и не идентификују оног који изговара контра-захтев. Читаоц се неминовно пита да ли нападач захтева од праоца да се одрекне благослова кога је добио на превару или можда чак благослова примљеног у Ветилу? Питања не-стају у тренутку када Јаков изговара име одговарајући на раније питање. Тек тада описана сцена добија другачији смисао, а читаоц схвата да речи *יְוֹשִׁי מֵעַ, זֹרָא* је зора наговештавају надљудски карактер нападача, те да је заправо праотац повређен, али упркос томе наставља са борбом и очајничким држањем за противника. Заправо, његов очајнички загрљај

at the Jabbok, Israel at Peniel, 344-345; Stephen A. Geller, *The Struggle at the Jabbok: the Uses of Enigma in a Biblical Narrative*, JANES 14 (1982), 21; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 100.103-104; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“ in Genesis 32:23-32*, Restoration Quarterly 42.3 (2000), 176; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 191-193; Jeffrey M. Cohen, *Struggling with angel and Men*; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 101.105; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге* 12-50, 164-165.



живо осликава његов амбивалентан однос према Богу, љубави и непријатељству, пркосу и зависности.³¹ И док се читаоц, заједно са праоцем, рве у покушају да открије идентитет нападача, наратор га упућује у другом смеру. Идентитет нападача остаје тајна, али њено одгонетање и није циљ. Писац се окреће нечему што је за њега, а и за нас, много значајније – питању идентитета самог праоца.

4.5. *Како њи је име? – љреисџиџивање идентџиџеџа*

У овом одељку приповедач нам даје неколико директних разговора између Јакова и човека набијених мноштвом егзистенцијалних идеја повезаних са питањем идентитета. Тема је истакнута учесталом употребом израза *име* који се пет пута јавља у краткој потцелини дијалошког карактера (32:27-30). Име је један од најзначајнијих библијских појмова, тако да ово није дијалог који нам говори како је Јаков добио *надимак*, већ открива природу његове корените промене. Дијалог је дат у форми хијазма:

Како њи је име (ст 27а)	А	Б	Јаков (ст 27б)
од сада се нећеш звџи Јаков (ст 28)	Б'	А'	Кџи ми како је џеџи име (ст 29)

Средишње место структуре је самоидентификација и трансформација Јакова (Б-Б').³² Уместо да добије благослов, Јаков добија питање

31 Приповедач не показује интересовање у вези са смислом захтева *џусџи ме, зора је*, већ га једноставно подразумева као знак натприродног. Остаје место за бројне спекулације међу којима су најчешће оне да се у овом моменту рефлектује древно схватање да натприродни посетиоци свет људи морају да напусте пре сванућа. Још једно упечатљиво тумачење долази нам из популарне збирке *Legends of the Jews* према којој речи изговара архангел Михаил који је морао да стигне на *неџеску чреџу* узношења јутарњих хвалоспева. Према оваквим митовима, повреда коју је Михаил нанео праоцу надомештена је божанском заповешћу по којој је он постао анђеоски патрон Израила, J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 215; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 32; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 100-103; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 104-106; Robert Greys, *Hebrejski mitovi*, 204.

32 D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 107.

(које касније и сам поставља): *како њи је име?* Питање подсећа на оно које му је две деценије раније поставио отац (Пост 27:18). Први део дијалога (*јусџи ме – нећу ње јусџиџи док ме не блајословиш*), стога, успоставља везу са првом сценом братског сукоба, а други део дијалога подсећа на крају благослова посредством лажног представљања. Дводелни дијалог сажима најзначајније догађаје Јаковљевог живота. Уздизањем питања идентитета физичко рвање се претвара у егзистенцијално-етичко. Да ли ће Јаков опет слагати и преваром се дочепати благослова, а можда и спасити живот? Нападач не тражи пуку информацију, већ од праоца Јакова тражи суштину значења имена и догађајима повезаних са тим именом. Питање представља рефлексију на прошлост, али и мост ка будућности. Јаков је суочен са прихватањем своје прошлости, са обманом која је показала да је исправно добио име Јаков (Варалица), али и са новом шансом, могућношћу да изнова одговори на питање које му је поставио отац.³³

Јаков је у искушењу да се изнова окуша у обмани. Није било лако победити то искушење. Име представља оно што неко (или нешто) јесте по себи, његову суштину. Лице представља идентитет човека у односу према другом, пројаву суштине у односу. Јаков признаје свој преварантски карактер и удаљује се од њега постајући – тренутком самооткривања и самопрепознавања - отворен за примање благослова и трансформацију означену новим именом. Приповедач вешто води читаоца кроз Јаковљеву унутрашњу борбу. Јаков је одувек желео да буде први. Међутим, тек сада схвата да не жели да се *јрејџвара* да је први. Да би остварио оно чему тежи мора да призна стварност тј. да *није* први. Он признаје да је Јаков, да је преварант и да је *груји* (млађи) постављајући темељ за *грујачије ја*. Занимљиво је да и прво и друго име праоца садржи елемент борбе. Он је истрајан у борби, то је оно што је константа, док је оно што се мења само начин борбе.³⁴

33 Прича о Јакову због свог кључног места у циклусу неизоставно садржи нити ранијих догађаја који су обележили борбе и ривалство и, истовремено, неизоставно наговештава долазећи сусрет са Исавом. Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 4; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 208-209; Thomas Sahaya Thathues, *Wrestling With God* 33; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 103; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 107; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22–32*.

34 D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 108; Thomas Sahaya

4.6. Јаков ѿсѣаје Израил – нови идентитет

Од сада се нећеш звати Јаков него Израил – знамените речи које су подариле не само нови, преображени идентитет праоцу Јакову, већ и име и идентитет народу чији је родоначетник. Давање *новог имена* праоцу донекле је аналогно обреду давања престоног (крунидобног) имена владарима древног Оријента. На овом месту нећемо се бавити честом академском темом преиспитивања етимолошког значења новог имена, јер такав поступак излази изван оквира овог рада и може да нас поведе у погрешном смеру. Смисао наратива, наиме, није у етиолошким објашњењима епонима и топонима већ у представљању егзистенцијалне кризе - неизвесности и несигурности, незнања о ономе што нам се догађа, незнања које може да заведе и узрокује губљење Божијег благослова. Промена Јаковљевог имена можда и није средство његове трансформације већ потврда препознавања промене и победе.³⁵ Какав је, међутим, карактер те победе која је праоцу подарила ново име и нови идентитет?

Јаков је на коленима. Повређен му је кук и последњим снагама се држи за противника очајнички одбијајући да га пусти. Зашто је уопште његовом противнику потребно да га Јаков пусти? Зар онај који је *догиром* ишчашао кук противнику не може да се отргне од човека у боловима? Наратор свесно избегава да Јакова представи као физички надмоћног. Описана сцена више указује на Јаковљев пораз него на победу због чега су неки од тумача сугерисали да се исказ *борио си се са Бојом и људима*, заправо односи на све дотадашње догађаје његовог живота, а не на конкретну борбу. Но чак и ако је тако, да ли је Јаковљев живот био победнички? Он се јесте борио са људима и изгубио је. Преварио је Исава и учинио га непријатељем. Надмудрио је слепог оца, али је изгубио углед. Извојеване победе му нису подариле задовољство већ горчину. Упркос *победама* Јаков је губитник, а у овом *ипренуику ѿоѣа ѿсѣаје*

 Thatheus, *Wrestling With God*, 33; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 105; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob*, 58.60-61.

35 Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen* 103; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 209-210; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 32; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 105; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 185-186; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 103; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 5.

свесѝан, препознаје своју немоћ, молитвом признаје пораз и то га чини победником. Ранијим победама је губио, а у овом тренутку губитком побеђује и бива оспособљен да настави у новој снази са пуном свешћу да његови напори неће бити пресудни у испуњавању божанских обећања. То испуњење не може да буде последица манипулација и обмана, већ Божији дар. Сцена открива да борба и преображавајући раст нису дефинисани логиком: истрајност у борби резултира наградом за трпљење. Борба представља одрицање од пређашњег себе. Фанауил је место одлучујућег раскида са прошлошћу и прихватања нове животне улоге. До овог тренутка Јаков је онај који улаже напоре да би био благословен. Он је лукав, паметан, прорачунат, непрестано се буни и тежи да своје назначење оствари својим снагама и путем преваре, самовољан је и превише поносан. Овде описана трансформација указује на Јаковљеву асертивност. Бог се бори са Јаковом и у том процесу Јаков превладава - не у смислу да *побеђује* Бога, већ у смислу да препознаје сопствену зависност од њега. Преображај јунака је врста новог рађања, а догађај новог давања имена је нека врста *кришѝења* и зачетак новог живота, квалитативно потпуно другачијег.

Јаков је своју победу извојевао на коленима и у сузама, признањем пораза. Тиме нам открива да је једина могућа истинска победа над *Бојом и људима* заправо победа над собом, победа утемељена на преображају и преумљењу. У овој борби су све дотадашње животне борбе праоца досегле свој врхунац. Његово очајничко хватање у коштац са *наидачем* показује на сликовити начин његов амбивалентан став према Богу, љубави и одбацивању, пркосу и зависности. Дешава се промена начина размишљања и система вредности. Ова промена није била тренутна, али је свакако овим догађајем Јаков неопозиво стао на стазу преображаја.³⁶

36 Mark D. Wessner, *Towards a Literary understanding of „Face to Face” in Genesis 32:23-32*, 174; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, 134-136; Allen P. Ross, *Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel*, 345-346; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 217; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 109-110.118; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 34.229; Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 113; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 104-105; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, 10; Derek Kidner, *Postanak*, 173.



4.7. *Последица њреображавајуће борбе – њосрѡање у нови дан*

Нова сцена се отвара описом Јакова који излази из целоноћне борбе и, дословно, *налеће* на Исава и његове пратиоце. Ова непосредност је наглашена речима: *ѡодиѡвиши очи своје у ѡледа* (וַיִּרְא וַיִּהְיֶה, Пост 33:1). Он је и даље у страху и незвесности, али показује да храброст није изостанак страха већ његово надвладавање. То је једна од лекција научених претходне ноћи када се догодила његова победа која није била тријумф већ нека врста *њреображавајуће ѡораза*. Промена, ипак, није ствар тренутка и он у нови дан и у обећану земљу улази храмљући у тренутку сванућа. Тиме се најављује процес *нової дана* који је супротстављен ноћној усамљености. Као што је ветилска теофанија припремила Јакова за сусрет са Лаваном, тако га је фануилска теофанија припремала за сусрет са Исавом. Напомена о сванућу није случајна. Белешка *Сунце се ѡја-ви кад ѡроће Фануил* дата је ради наглашавања комплетности Јаковљеве мистичне борбе. И ветилска и фануилска теофанија се дешавају ноћу. Приповедач *ѡриродна дешавања* ставља у службу *унуѡрашњих збивања* и потврђује да догађаји од претходне ноћи имају натприродни карактер егзистенцијалног искуства које човека води из времена таме у време светлости. Временске одреднице Фануил-сцену чине антитипом ветилској сцени и знамењем духовне трансформације. Ноћ је прошла. Ноћи Ветила и Харана замењене су зором Фануила, даном лица Божијег. Овај наговештај може се прочитати као да одражава унутрашњи свет личности која се сусреће са мистичним искуством. Јаковљева победа је описана као победа духа над природом и урођеним темпераментом. Јаков је у Фануилу прошао кроз духовну регенерацију видљиво обележену физичким деформитетом. Егзистенцијална трансформација није обележена само новим именом и топонимом, већ је и физички обележена на његовом телу. Нови Јаков храмје и то ће бити константна стварност његовог новог живота. Јаковљева хромост садржи дубља значења: Богу се приближио више него ико пре и после њега, што је задирање у тајну и скупо искуство. Победио је, али такве победе остављају траг. Ово је последњи опис његовог теофанијског искуства и оно му је оставио повреду као спомен.³⁷

37 Повреда која је описана у овом случају била је позната и арапским лексиографима и древним Грцима који су је повезивали са рвачима. Искакање бедрене кости

Јаков је осакаћен, али се осећа исцељеним (33:18). Он је у миру са собом и другима. Јаковљево животно искуство показује да је *живојина сийерилносѝ* мање пожељна од плодносно повреде. Занимљиво је да је ово последња забележена *ѝеофанија* у Јаковљевом животу. Од овог тренутка он се не сусреће ни са анђелима ни са Богом, али је оспособљен да се сусретне са *брајѝом*, да изађе из његове сенке, али и да у његовом лицу препозна лице Бога.³⁸ Пре него се усредсредимо на тај моменат, покушаћемо да откријемо егзистенцијалне поруке пророчке реинтерпретације наратива Постања.

5. *Осија и Јефрем (Јаков)*

Пре него се усредсредимо на пророчку реинтерпретацију приповести о Јаковљевој борби, наопходно је да се упознамо са неким основним претпоставкама у вези самог списка пророка Осије у којем је та реинтерпретација дата. При читању списка повезаног са именом пророка Осије треба имати на уму да је *исѝоријске ѝророке* (и њихове непосредне ученике) тешко непосредно повезати са писањем списка који носе њихово име. У то време писменост је била ретка, процес писања скуп,³⁹

 продужава ногу, повећава затегнутост бедрених тетива и узрокује грч мишића. Храмање које је последица овакве повреде у арапском свету се повезивало и са сусретом са оностраним које је за последицу имало хроми плес сличан оном који су изводили Ваалови свештеници, а о чему су писали и хришћански писци попут Јевсевија и Јеронима. Значајно је да су бедрене кости у Грчкој посвећиване боговима, а многе митологије познају *хрома дожансѝва* (Хефест, Дајбог...). Robert Greys, *Hebrejski mitovi*, 206-207.

38 Jeffrey M. Cohen, *Struggling with angel and Men*; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 95.113-115.118; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 40; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 222; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“ in Genesis 32:23-32*, 176-177; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 114; Alfred Agenta, *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies: The Problem of the Conclusion to the Jacob Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17)*, ETL 83 (2007), 127; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*.

39 Материјални остаци писани на грнчарији показују да су у 8.в. пре Хр на територији Самарије током више од пола века деловала само два писара и то као део дворске администрације. Књижевна софистицираност препознатљива у пророчким списима незамислива је за Јудео-Израил тог доба. Писменост и књижевна софистицираност су биле ванредно скупе. Једино је двор могао да буде покровитељ књижевним делатницима и да омогући њихово школовање, материјал за писање, архивирање и умножавање списка. Да



а записивање пророчког материјала спорадично (чак и у широј области Леванта). Израилци су можда, по узору на суседе, почели са писањем и архивирањем пророчких проповеди. Тиме је дат подстицај књижевном замаху и настанку пророчког жанра. Чак и ако је тако, неизоставно је постојао дуг процес трансмисије и значајних редакторских захвата од тренутка усменог проповедања пророка до коначне верзије списка.⁴⁰ У случају Осије може се говорити о изворним пророштвима *исйоријској њорока*⁴¹ која су прошла кроз више редакција почев од

ли би дворска администрација била покровитељ списка и делатности пророка, строгих критичара самог двора? У случају Осије, покровитељство би евентуално могло да дође од стране конкурентске дворске администрације Јудеје, али прихватање такве могућности би значајно утицало на претпоставку *објективносйи* пророка. Судверзивност Осијине проповеди спречава нас да замислимо контекст у којем је она изнесена. Књига је осмишљена као пеформанс прихватаљивији Јудеји него у Израилу. Позорница пророчке проповеди је можда била Самарија, док је сам пеформанс извођен у Јудеји. James M. Bos, *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea: The Case for Persian-Period Yehud* (JSOTSupp 580, New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 1-7; Francis Landy, *RNBC: Hosea* (Sheffield: Phoenix Press, 2011), 5.

40 Ванбидлијски подаци о писаним пророштвима на Леванту 8. в. пре Хр. су оскудни. Једно од значајнијих (тзв. *Валаамово ѡрошошйво* из *Деир Ала*) записано је на зиду сакралног простора. Иако садржи извесне сличности са бидлијским пророштвима (објава долазећег Божијег суда), разлике су значајније. Валаамово пророштво не садржи ни критику ни најаву уништења монархије. Порука пророштва била је прихватаљива двору који је вероватно био покровитељ њеног записивања. Текст потврђује интересовање за *ѡроочки жанр* обликован у форми кратких изрека или прича. Нема, дакле, комплексних књижевних дела, нарочито не оних критички настројених према двору. Процват пророчког жанра забележен је у Асирији током владавине Асурбанипала и Есхадрона. Но и тада се јавља велики број кратких пророчких текстова које су писари повезивали у веће целине. Такав поступак је могао бити узор за формирање знатно дужих, књижевно софистициранијих и политички ангажованијих, пророчких списка Библије. Постоје претпоставке да су бидлијске пророчке књиге настајале по узору на тзв. *ѡредикшйвну књижевносйи* Месопотамије и Египта. Ту се јављају пророштва о политичким немирима и о доласку владара који ће их превазићи владајући у складу са вољом богова. Ова пророштва (нпр. *Урушко ѡрошошйво*, *Нефершйи ѡрошошйво*) се записују у времену њиховог испуњења. Stuart Weeks, *Predictive and Prophetic Literature: Can Neferti Help Us Read the Bible?* in *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (ed. J. Day; LHBOTS 531; New York: T&T Clark International, 2010), 25-46; James M. Bos, 12-16; MacIntosh, A. A. (1997). *A critical and exegetical commentary on Hosea* (lii). Edinburgh: T&T Clark International

41 Први спомен Осијиног списка везује се за рани 2. в. пре Хр. односно за Сирахове речи о дванаест малих пророка (הנביאים עשר שנים / ... των δωδεκα προφητων, 49:10 уп. В.

јудео-монархистичке редакције б.в. све до завршне редакције коју новији аутори повезују са периодом персијског царства. Постоје бројна питања о процесу трансмисије пророчке поруке и њеног актуелизовања,⁴²

Baba Bathra 14b (ЕТ, р. 70 in Neziḳin II). Аналоган израз налазимо у арамејским изворима и код древних хришћанских писаца (св. Мелитон, св. Атанасије и св. Епифаније, Ориген) који следе традицију LXX (οι δωδεκα προφηται). Чини се да је св. Епифаније први употребио сложенију ознаку το Δωδεκαπροφητων. У новије време се јавља тзв *нова парадигма* приступа пророчким списима која одбацује везу између пророчког списка и историјских пророка инсистирајући на *псеудоепиграфском* карактеру списка. Негира се историчност пророка или макар наша могућност спознавања *историјског пророка* и околности у којима је живео и деловао. *Нову парадигму*, ипак, прихвата мањи број аутора. Многи њих нису спремни да у потпуности одбаце постојање *историјских пророка* чак и онда када праве снажну разлику између усменог проповедања пророка из монархистичког периода и писаног текста о пророку из прошлости. У случају Осије, пророк је схваћен као књижевни и идеолошки лик који живи у свету списка. Јасну слику пророка је заиста тешко оформити на бази података које можемо да изведемо из самог списка. Чини се да је он био део урбане елите, можда чак и припадник владарске породице. Међутим, слика о пророку са почетка књига (Ос 1-4) не оправдава ово схватање будући да је атмосфера раних поглавља изразито рурална (нпр. Ос 3:2). Ове недоречености, ипак, нису толико снажне да се одбаци *историчност* пророка. Edward Day, *Is the Book of Hosea Exilic?*, *AJSL* 26 (1910), 105–132; N. P. Lemche, *God of Hosea in Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (ed. E. Ulrich, J. W. Wright, R. P. Carroll, and P. R. Davies; JSOTSup 149; Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 241–257; Gale A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102; Atlanta: Scholars Press, 1987), 294–298; James M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOTSup 328; Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 38–40.80–90; 115–121.150–158; Ehud Ben Zvi, *Studying Prophetic Texts Against Their Original Backgrounds: Pre-Ordained Scripts and Alternative Horizons of Research y Prophets and Paradigms - Essays in Honor of Gene M. Tucker* (ed. ed. Stephen Breck Reid, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2009), 125–135; Ehud Ben Zvi, *Hosea* (FOTL 21A/1; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 6–14; Ehud Ben Zvi, *Introduction: Writings, Speeches, and the Prophetic Book—Setting an Agenda in Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (eds., Ben Zvi and Floyd, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010), 1–29; James M. Bos, 21–29; Francis Landy, *Hosea*, 1–3.6–9; D.W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach* (Sheffield: Almond, 1991), 152–154; B.O. Long, *Social Dimensions of Prophetic Conflict*, *Semeia* 21 (1981), 31–53.

42 Каква је природа јудејског обликовања пророчког материјала? Да ли је ово обликовање подразумевало развој Осијине поруке или њено прекрајање? Да ли коначни облик списка одражава другачије богословље или другачију историјску ситуацију? Каква је у томе била улога Осијиних ученика? Да ли су они његову поруку сачували од уништења у катаклизмичним догађајима из 721.год. пре Хр? Да ли је преношење



али се главне етапе могу идентификовати са приличном сигурношћу: *умена йорука йророка, насїнанак йроїїо-їїексїа* (обликовање јудејског тумачења пада Самарије), *шїрење йроїїоїїексїа* (актуелизација поруке пред претњом Вавилона) и *заврїшна редакцїија* (реактуелизовање текста и поруке у светлости жељене обнове коју наговештава уздизање Персије).⁴³

Савремено схватање ауторства је значајно другачије од античког, што нарочито важи за пророчке списе у којима се одражава дијалог између пророка који говори о будућим догађајима и реакција оних који су те догађаје проживели. Списи су смештени у свет пред нестанком, али о говоре о том несталим свету са *друїе сїїране* тј. из перспективе оних који су нестанак преживели.⁴⁴ Процес састављања списа је кумулативан. Подразумева испреплетаност животног искуства пророка и националног искуства заједнице, испреплетаност пророчке мисли и верског предања из којег та мисао произилази. Налазимо јединство и многострукост, појединачну тврдњу која постаје генеричка.⁴⁵

Немамо поуздана сазнања о местима на којима је Осија проповедао или о групама којима се обраћао. Осија говори Израилу, Јефрему или користи једноставно заменице «ти/ви» (види 2:3.4 [1.2]; 4:1.15; 5:1.8; 6:1.4; 9:1.5.7; 10:9.12; 11:8; 12:10 [9]; 13:4.9–13; 14:1.8).⁴⁶ Кључне речи Осијиног пророштва су *їокаїање* (יכאֵוֹ види: 12:7 [6] уп. 2:9.11[7.9]; 3:5; 5:4; 6:1; 7:10.16; 11:5; 14:2.3.8, иста реч може да значи и *(од)враћања* Јахвеове

пророчких беседа на југ било непосредно или је постојао јасно дефинисани прекид у овом процесу? Да ли редакцијске слојеве треба схватити као измене или тумачења постојећег материјала? Otto Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (San Francisco: Harper, 1965), 391; Grace I. Emmerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective* (Sheffield: Sheffield Academic, 1985), 5-6.

43 Gale A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, 294-296; James M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, 128-133; Ehud Ben Zvi, *Hosea*, 12-23; James M. Bos, 21-29; MacIntosh, A. A. (1997). *A critical and exegetical commentary on Hosea* (xcii). Edinburgh: T&T Clark International.

44 Francis Landy, *Hosea*, 4.

45 Francis Landy, *Hosea*, 5.

46 Пророк се некад обраћа конкретним друштвеним категоријама (свештеницима, цару, култним местима, 4:4–5; 5:1; 6:4.11; 8:5, 10:15), али не знамо да ли је то обраћање било дословно или реторичко? Да ли је уопште имао публику или је био непопуларан на северу и није му било дато скоро никакво поверење све док јужњаци, након пада Самарије, нису препознали његове речи као тачне. D. Stuart, *WBC Vol. 31: Hosea-Jonah* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), el. ed.

наклоности (12:3[2]15 [14] уп. 4:9; 12:3), *оданосї/верносї* (70П 12:7 [6] уп. 2:21[19]; 4:1; 6: 4.6; 10:12), *љубав* (278, 12:8 [7] уп. 2:7.9.12.14.15; 3:1, 4:18; 9:1.10), *Еїїїаї и Асирија* као метонимија за страно ропство, односно симбол будућег ропства (12:2.10 [9]; 2:14.14 [13].17[15]; 7:11; 8:9; 9:3; 11:1.5.11; 13:4 уп. Пнз 28:68) или подсетник на Господњу милост избављења (12:10 [9].14 [13] уп. 2:17[15]; 11:1; 13:4).⁴⁷

Мали број научника је одбацивао везу списка који носи Осијино име са *историјским пророком* чија се делатност, највећим делом, смешта на почетак четврте четвртине 8.в. пре Хр. Спис представља користан материјал за истраживање међусобног утицаја верских предања северног и јужног царства јер је пореклом везан за север, а трансмисијом и редакцијама за југ. Разумевање списка повезано је са процесима који су се одвијали у Јудеји и који су условили извесне измене првобитног усменог и писаног пророчког материјала.⁴⁸

Осија је представљен као један од пророка који чува вредности савеза настављајући својим сликовитим речима стваралачко или уништитељско, дело Јахвеове речи. Политичка ангажованост га чини дисидентом и ставља га у *позицију Јакова* који се бори са собом и Јахвеовим позивом да изврши *вербалну еїзекуцију* над залуталим сународницима.⁴⁹

Пророк своје деловање започиње у последњим годинама владавине Јеровоама II или првим годинама његовог наследника. То је време када Тиглат-Пилесер III почиње да задаје озбиљне ударце самодовољности

47 D. Stuart, *Hosea-Jonah*, el.ed.

48 G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Abingdon Press, 1968), 419; J. Bright, *A History of Israel* (Westminster: John Knox Press, 2000), 260; D. A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 8; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea* (AB, New York, 1980), 33-38; R. E. Clements, *Prophecy and Tradition* (John Knox Pr, 1975), 48-53; Grace I. Emmerson, *Hosea*, 1-5.

49 За познија поглавља Осије карактеристичан је дубоко медитативни тон и употреба бројних слика. Бројне метафоре преузима из области аграра (4:16; 8:7; 9:10.13.16; 10:1.4.10; 14:5-6). Да ли роса означава нестабилност или плодност? Да ли је Бог родитељ или усвојитељ? Да ли је његов сусрет са Израилом у пустињи случајан? Сваки благослов или зло најављено пророчством изведено је из Торе. Пророк указује да ће Бог испунити предвиђено савезом, макар то значило да ће Израил тек посредством болног искуства (тј. суочавањем са *савезним йроклеїсїѡвима*) добити могућност обнове и избављења. M. Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York Press, 1993), 6-10; Francis Landy, *Hosea*, 9-10; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, el.ed.



Израилског царства на чијем престолу су смењују владари *крайкої рока йрајања*. Краткотрајна обнова обележена уздицањем синкретизма била је увод у коначну пропаст, а пророк честе и насилне смене владара препознаје као симптоме болести нације. Његова пажња сеже даље од уочавања симптома националне болести. Он се усредсређује на узрок - кршење јавистичког савеза (8:4; 13:11). Пораз који је Израил доживео у асиро-јефремовском рату 734. год. представљао је почетак сигурног краја царства које је верски и етички било противно савезу.⁵⁰ Ово је амбијент у који пророк смешта своју знамениту песму којом реинтерпретира и на егзистенцијални начин тумачи поруке постојећег предања о праоцу Јакову и његовој борби.

5.1. Јаковљева борба у йророчкој йерсйекйиви

Основна интересовања пророка су друштвено-политичка збивања која сагледава из перспективе свеукупног националног искуства. Поступак кулминира у Ос 12, пророчкој песми несвакидашње дубине. У њој се даје репрезентативни пример божанско-људског односа.⁵¹ Ту су изнете специфичне оптужбе на рачун Јефрема које су могле бити део јавне пророчке проповеди (ст 3.8). Основна тема је процена Јефремове кривице на бази

⁵⁰ Према Талмуду, Осија је био највећи од дванаест малих пророка (В. Pesahim 87a; ET, p. 460 in Mo. ed II; Leviticus Rabba 6:6—Vilna edn.). Покушаји реконструкције *историјској Осије* углавном нису дали резултате. У спису има мало података и они су нераскидиво повезани са поруком коју је преносио. Највише пажње привукао је Осијин брачни статус. Бројна питања која ова тема покреће остају отворена, али је јасно да су сви детаљи дати у њима у служби преношења божанске поруке. Откривени су нам само детаљи који служе као метафоричне/типолошке слике, а *диоџрафска йоїлавља* нису истински усредсређена на Осију и његову породицу, већ на Бога и Израил. Током четврт века Осијиног деловања на трону Самарије седело је шест владара без нарочитих дипломатских или државничких способности. Пророчки спис осликава постепено урушавање нације и квалитета живота становника. Осијин стил је производ узбурканих осећања: он је испуњен љубављу према свом народу, али је и истовремено јасно уочио пропадање и уништење ка којем хитају његови сународници. Пророково име у значењу *сйасење* стоји у оштрој супротности са већим делом његове проповеди, али је усаглашано са њиховим главним циљем. D. Stuart, *Hosea-Jonah*, el.ed.; J. P. Lange, P. Schaff, O. Schmoller & J. F. McCurdy, *A commentary on the Holy Scriptures: Hosea* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2008), el. ed.; A. A. MacIntosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (Edinburgh: T&T Clark International, 1997), el. ed.

⁵¹ Francis Landy, *Hosea*, 6.

његовог епонимског претка, Јакова. Он је вођен жељом за самопотврђивањем и сопственим интересом дошао до сусрета са Богом и искуства повртака у отаџбину које је кулминирало на Јавоку (12:3-4). Осијина песма се на бази унутрашњих података може датирати на почетак владавине Салманесера V, асирског цара коме је израилски владар био потчињен као вазал (уп. 2Цар 17:3-4). То је био период релативне обнове благостања Израила, односно последње обнове Израила пре коначне пропасти 721. год. пре Хр.⁵²

Структура пророчке песме је хијастичка, а Осијин хијазам је композицијски сложенији од уобијачених јер се паралела не обликује између стихова, већ целина (строфа). Свака строфа је састављена из више стихова, обично обликованих у паралелизме:

Увод (Ос 12:1-2)	А	Б	Историјско искуство
најава суда			Јаков у Ханану (Ос 12:4-5)
Позив на обраћење			Опис Јефрема
народа Господу	В	Г	као трговца/варалице
Радост Јефрема	Г'	В'	Обећање обраћања
јер превара није			Господа народу (Ос 12:11-12)
откривена			
(Ос 12:9)			

историјско	Б'	А'	Објава суда (Ос 12:15)
искуство			
Јаковити у Египту			
(Ос 12:13-14)			

У средишњој строфи Јефрем је узет као представник свег Израила

⁵² Пророк критикује шизофрени јахвизам који је култ плодности повезао са Богом Израила (2:13-15; 9:10.15; 12:11-12) задржавајући заводиљиво-сензуалне обреде плодности (4:10-19) и промискуитета (4:12; 5:4; 8:13). Пророк то препознаје као последицу озлоглашеног поступка Венијамита (9:9; 10:9). Синкретизам Осијиног доба био је специфичан. Отворено обожавање Ваала је потиснуто и Осија се усредсређује на искварене синкретистичке облике јахвизма које одлично осликава сада већ познат питос-натпис Самарије из прве половине 8. в. пре Хр. који говори о Јахвеу и његовима Астаротама (уп. Ос 2:16-18). Осија истиче милост Божију и трагичну неспособност Израила да одговори на њу (уп. 12:6-7). Изабран за величанствене ствари, Израил се лицемерно обраћа Господу не увиђајући последице таквог поступања (11:7, уп. 7:16). MacIntosh, A. A. (1997). *A critical and exegetical commentary on Hosea* (xcii). Edinburgh: T&T Clark International.



(Самарије):

- А Трговац је Јефрем,
 Б у руци су му мерила лажна,
 В мило му је да чини криво.
 А' И говори Јефрем
 Б' Баш се обогатих, стекох благо
 В' У труду мом неће ми наћи неправде која би била грех

Јефрем је описан као варалица (Јаков). Избор Јефрема као представника Израила није случајан. Први цар северног царства је припадао овом племену, а племе је насељавало зајорданске територије које у географском смислу нису биле, строго узевши, део Ханана. То су биле управо области обележене Јаковљевим колебањем. Пророк поставља антисцену приповести Постања. Ту, у областима у којима је Јаков постао Израил, његови потомци вековима доцније постају Јаков (варалице). У основи је упечатљива сцена древнооријенталне тржнице, улица на којима се трговци надвикују хвалећи робу, заустављају пролазнике, ценкају се. Ценкање је део културе која *йочиње йреваром* (захтевањем нереално високе цене), а завршава истином (правом ценом). Пристајање на прву цену готово да је увредљиво. Трговац *џлуми варалицу*, а на крају се показује поштеним. Израил (Јефрем), међутим, не глуми непоштеног трговца, јер он то јесте. Он не вара *џраженом ценом*, већ *лажним мерилима*. Глуми поштеног трговца, а заправо је варалица.

Стихови који претходе овом опису стоје у супротности са прочитаном строфом. У њима пророк сажима приповест Постања. Форма сажетка може да се схвати као паралелизам којим се Јаковљев противник из Фануила представља као Бог/анђео,⁵³ али и као мини-хијазам који открива карактер Јаковљеве победе:

- 53 А У утроби ухвати брата својега за пету
 А' у сили својој бори са Богом
 А" бори се на ангелом и надјача
 Б плака и моли му се
 Б' нађе га у Ветилу
 Б" и онде (Бог) говори са нама

у утроби ухвати А Б у сили својој бори се
брата својега за пету са Богом

В
бори се са анђелом и надјача
плака и помоли му се

В’
нађе га у Ветилу Б’ А’ и онде (Бог) говори са нама
У средишту хијазма пророчки песник открива да је Јаковљева победа била победа у сузама. Пророк асоцира на повреду задобијену у борби и у томе открива дубљу истину. Подразумевајући физичку димензију борбе, Осија наглашава њен егзистенцијално-молитвени и покајно-преображавајући карактер. Значајно је уочити и да пророк обликује хијазам следећи хијастичку структуру Јаков-циклуса тако што, по узору на пи-сца Постања паралелу прави између фануилске борбе и ветилске тео-фаније (Б-Б’) и између пренаталног и младалачког сукоба браће и њиховог помирења (А-А’). То значи да се исказ: *и онде Бој говори са нама* (А’), може односити и на Ветил и на Фануил, али можда и на поруку коју нам Бог даје кроз дешавања која су следила догађају на Фануилу.⁵⁴

6. Од виђења лица Божијеј до виђења лица брајшовљевој

Текст најпре пружа епонимско-етиолошко објашњење имена Израил, а затим и топонима Фануил (*видех Боја лицем к лицу и издavi се душа моја*). Етиологија није сама себи циљ, већ спољна форма егзистенцијалне поруке. Објашњење има *двосмерну нарајивну функцију*. Оно нас враћа унутраг и повезује са претходном сценом на чијем крају доминира израз *лице*. Подсећа нас и на Јаковљев молитвени вапај за *издавањем*.⁵⁵

⁵⁴ О основним књижевним карактеристикама Јаков-циклуса, његовом књижевном контексту и литерарном карактеру види: Јован Благојевић, *Књижевне карактеристике, контекст и структура*, Видослов год. 28 бр. 84, Преображење (2021), 76-95.110-115.

⁵⁵ У Пост 33 Јаков-циклус досеже врхунац. Да ли ће доћи до крвавог обрачуна или ће се браћа помирити? Пастир је препуштен на милост и немилост онемо ко живи од мача. Изглед за помирење нису велики, али наратив сведочи о нечему што стоји насупротив очекивањима. Јаков храмајући излази пред брата. Незвесност остаје, али га је сусрет са Богом прожео осећајем поверења у себе и уверењем да га Бог прати у судбинском сусрету. J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 219; Thomas Sahaya Thathaus, *Wrestling With God*, 38; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*,



Истовремено, оно нас усмерава напред, ка сусрету Исава и Јакова. Јаков се представља као братовљев *слуџа* и клања се пред братом *седам њуџа* признајући, у складу са древнооријенталним обичајима, Исавово првенство и супериорност. Пређашње искуство га је надахнуло храброшћу и лишило нереалног самовеличања. Он изнова нуди дарове Исаву. Но за разлику од раније вечери када је ишао *иза* свог иметка и породице, сада, иако повређен, храмљући и понизно се клањајући, ходи *исџред њих* суочавајући се са опасношћу, а наилазећи на братско прихватање описано драматичном и брзом сменом глагола који описују Исавове поступке: *џоџрча, заџрили, џаде око враџа, џољуби, заџлака*. Прича о братском коначном помирењу је описана кроз јединствено коришћење пет снажних глагола. Значајан број тумача сматра да је ова сукцесија глагола антипод оној којом су описани Исавови поступци по продаји првенаштва (25:34). Истиче се Исавова импулсивност и подиже тензија. Прва два употребљена глагола могу да имају и позитивно и негативно значење и њихова употреба доприноси развоју напетости. Читалац је обавештен да Исав хита према Јакову, али су његове намере и даље непознате. Глаголи који следе разрешавају ту напетост, али и рефлектују неке битне моменте из околног наратива. Тако нпр. Исав *џрли* (кбк) Јакова, а за његов поступак је употребљен глагол који има фонетску сличност са догађајем из претходне ноћи (кб, рвати се). Јаков и даље размишља о *даровима џомирења* као средству *џокривања* Исавовог лица и *сџицања* Исавове *наклоносџи*, навођења Исава да *џодџиње лице* Јаковљево. Исав, међутим, шири руке не да би узео дарове, већ да би загрлио брата и у том чину Јаков спознаје врхунску истину: он је хтео да даром реши проблем сусрета *лицем у лице* са братом. Ипак, право решење тог проблема било је у сусрету *лицем у лице* са Богом којег је *џоразџо* спознајом своје немоћи. Исавовом добродошлицом напетост нарације је ублажена, али не и потпуно неутралисана. Ни реч није проговорена све док Исав не постави питање о Јаковљевој пратњи. Јаков одговара представљајући чланове породице не као благослов, већ као знак божанске наклоности, посредно тражећи Исавову наклоност. Затим изговара величанствене речи: *браџи, кад видех лице џвоје, као да видех лице*

107; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*., 106-108; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 211-215; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 26-27; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге* 12-50, 165-166.

Божије (Пост 33:10). Јаков је видео Бога и остао жив, а сада и лице брата и упркос страховима бива поштеђен.⁵⁶

Исказ открива да преображај не може да буде заробљен унутар духовно-унутрашњег света човека. Мистично искуство није замишљено да буде монопол индивидуално-духовног домена. Оно је екстатичко и доводи до сусрета и виђења *лица другог*. У процесу промене дешавају се духовна искуства. Функција првог духовног искуства у Ветилу требало је да припреми Јакова за изазове странствовања. Друго духовно искуство у Јавок-Фануилу требало је да трансформише Јакова на путу суочавања са Исавом. Мистичко трагање не може да буде егоцентрично. Не постоји индивидуално *unio mystica*, искуство једне особе и Бога. Бог се открива у лицу и присуству другог. Сусрет са божанским функционише као део припреме за сусрет са ближњим у којем постоји неизвесност. Тај сусрет представља трагање за путем помирења, за изналагање начина да се другом обратимо отвореног срца. Истовремено, отворени приступ *другом* нам омогућује доживљај божанског присуства. Јаков је можда постао Израил, у пуном смислу, тек након разрешења његовог сукоба са Исавом. Јаковљево ноћно рвање је фигуративна припрема за јутарњи сусрет. *Прејород* који је Јаков постигнуо духовном победом у ноћи још увек треба да се потврди даном. Промена имена и карактера потврђује се у спремности да се поклати пред братом (33:4) и *враћу* благослов. Он се, заправо, одриче било каквог захтева пред братом (33:4 уп. 33:9б). Значајан број научника је, наиме, приметио да Исав упорно одбија да прихвати Јаковљев *дар* (*йринос йомирења*). Тај став одбијања мења у тренутку када Јаков свој дар представи као *благослов* који даје Исаву. Помирењу не претходи *дар*, који на неки начин представља *мирило*, већ праведни повраћај онога што је неправедно присвојено. Тек тада је мир запечаћен. Разрешење напетости која кулминацију досеже у потенцијално братоубилачком сусрету је резултат божанско-људске

56 Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 185-186; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 198-199; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, 136.215-216; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 226-229; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 115-118.123-124; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 223; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 46-47.49.51; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 109-110; Alfred Agyenta, *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies*, 128; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге* 12-50, 168.

синергије. Јаков не задовољава Исаову благонаклоност даровима (како је намеравао и покушао), већ правдом склапа мир са њим: *нећу ње љуцији, ако ме не блајословиши* постаје *нећу ње љуцијиши, осим ако не љрихвајиши мој блајослов*. Јаков и даље о Исау говори као о господару, Исава о Јакову као брату, а обојица о обиљу благослова (уп. Пост 27:28).⁵⁷

Текст не говори само о личној трансформацији. Прича има несумњиво друштвено-политички значај,⁵⁸ али у свом коначном наративном

⁵⁷ У опису се снажно супротстављају две перспективе. Јаковљева перспектива се рефлектује у инсистирању на односу *слуја-јосјодар*. Да ли је ово *јреокрешиање јрена-јалној јроросијва* или покушај Јакова да укаже да је – у складу са пророштвом које каже да ће *већи служији мањем* – начин да себе представи мањим од Исава? Чини се вероватнијим да је ово тренутак када Јаков изражава понизност пред братом у складу са уобичајеним поступком поклоњења *вазала великом јосјодару*. Овде употребљени израз *дар* може значити и *данак*, што употпуњује вазално-господарски амбијент сцене. Да ли је Јаков *краћом* проклео Исава коме је био намењен *ојшији блајослов* па је тиме на себе навукао проклетство у складу са речима *јроклеји који њеде јроклињу*? Да ли је то разлог због којег је проживео тегобне и трауматичне тренутке (Пост 29-31; Пост 32; Пост 34; 35:19; Пост 37)? Зар се не чини да је Јаков више живео од мача него Исава? Није ли он био више луталица? Исава, насупрот томе, не само да *огаје ујисак усјешној (блајословеној) јайријарха*, већ и наступа необично срдечно према брату који га је *ошјешјио*. У новије време значајан број коментатора ту Исаову срдечност схвата као начин прореченог *збацивања брајској јарма*. Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50*, 86. 111-114.182-185; Terence E. Fretheim, *Which Blessing does Isaac give Jacob? у Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures* (ed. A. Ogden Bellis and J.S. Kaminsky; Atlanta, Georgia, USA: Society of Biblical Literature, 2000), 281; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 75.119-121; Michael Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19-35:22)*, 27-28; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 91.185; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 216-219; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 173; Thomas Sahaya Thatheus, *Wrestling With God*, 52-54; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 143-148.199-206.211.215-222; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 117.120-121.125-129; Mois A. Navon, *The Kiss of Esau*, JBQ 35 (2007), 127-131; David Petersen, *Genesis and Family Values JBL 124/1 (2005)*, 22-25; Alfred Agyenta, *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies*, 128.131-133; Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob*, 63; Jon D. Levenson, *Genesis Introductions and Annotations у The Jewish Study Bible* (eds. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, New York: Oxford University Press, 2014), 63; Џојс Г. Болдвин, *Порука прве Мојсијеве књиге 12-50*, 169.

⁵⁸ О могућим историјским и друштвенополитичким контекстима уобличавања приповести и циклуса види: Јован Благојевић, *Књижевне карактеристике, контекст и стилистика*, 103-110.

формату, ипак, представља изразито архетипски, а тиме и дубоко лични наратив чија је основна тема промена и преображај. Пост 33 развија већ постављене теме водећи ка врхунцу напетост повезану са отуђењем браће. Јаковљеве акције са почетака поглавља јачају ту напетост која је разрешена тек Исавовим поступцима. Врхунац се постиже повезивањем лица Божијег са лицем брата. То је мотив који нас враћа на прве странице Писма и евоцира сећање на *пријовесїи* (о Каину и Авељу) која се *јонавља*.⁵⁹ Читав Јаков-циклус је, заправо, *јонављање пријовесїи* о браћи и братском лицу које врхунац има у успостављању везе између лица *Друїої* и лица *друїої*. Та веза је антиномична. Сусрет са лицем Бога и ближњег је неопходан и представља извор живота, али истовремено, садржи елемент смртне опасности и изискује издвајање. Јаковљев опис искуства са Богом *избави се душа моја* има паралелу у опису искуства са братом: *како си ме са наклоношћу ј примио* (31:10б). Помирење укључује божанске и људске димензије.⁶⁰

Бог је иницијатор било да се објављује у сну или *најада* на јави. Он захтева од човека самопреиспитивање, препознавање *свој ја*. Самопрепознавање представља основни чин човеков. Ноћ Јаковљевог потвртка у Ханан, слична је дану који је претходио његовом бегству из Обећане земље. Очи његовог је отац притискао мрак слепила, а овде је његов нападач *омеиен* тамом ноћи. У оба случаја основна тема је питање идентитета, самопрепознавања и представљања. Исааково питање *ко си ти* има исти смисао као и божанско *како ти је име*. Раније, Јаков се одлучио за лаж и превару, за гламу. Ставио је унапред припремљену маску,

⁵⁹ Јован Благојевић, *Пријовесїи која се јонавља*, 97-131.

⁶⁰ Значајна реч која се јавља у библијској приповести је лице. Она доминира на крају првог дела Пост 32 где је основни покретач Јаковљевих акција *јокривање* (умиривање) лица Исавовог у нади да ће Исавово умирено лице *јодићи лице њејовој браћи*. Овим изразом се закључује и приповест о Јаковљевом рвању, а затим се учестало користи и у Пост 33 (ст 3.10.14). У српском преводу ова израз није препознат, јер преводилац израз *ићи ћу једг лицем јивојим* преводи са *ићи ћу једг јибодом*. Иако није дослован, овај превод је потпуно тачан, будући да је *лице* у библијском језику израз којим се означава свеукупност оног о коме се говори. Појмови који доминирају приповешћу су *име* и *лице* и они означавају два начина на која се може говорити о човеку самом. Комбиновање ова два израза у једној приповести указује да она има изразито персоналистички карактер. D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 120-121; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 127-128.130; Clare Amos, *The Genesis of Reconciliation: The Reconciliation of Genesis*, *Mission Studies* 23, no. 1 (2006), 20.



сакрио је свој идентитет и лажно се представио, одиграо је улогу и морао је да бежи и да се потуца у туђини. У Фануилу је ситуација слична, а улог већи. Да ли да изнова стави маску на своје лице, да одигра улогу и избегне смрт, па макар се одрекао себе и добијених благослова? Јаков се налази на поправном испиту, једном од бројних на које сам живот ставља човека доводећи га у сличне животне ситуације, на слична животна раскршћа, дајући му шансу да направи другачији, зрелији избор. Човеку се пружа прилика да скине маску и да престане са глумом. Такве животне ситуације омогућују човеку да уместо играња улога постану аутентична и непоновљива личност створена по слици и облику Божијем. Аутентичност и скидање маски, одбацивање улога и престанак глумљења представља ризик. *Оіољено йосіојање* подразумева рањивост, али омогућује препознавање лица Божијег у другом човеку и зато је неопходни услов препознавања сопствене боголикости. Библијски писац као да каже да смо сви браћа, штавише - сви близанци у својим различитостима јер смо створени по истом недостижном и несагледивом Узору и Слици. Сличност са Богом и другима, парадоксално, пројављује се у потпуној *неличності, јединственості и неіоновљивості* и зато је препознатљива и могућа тек када се скину маске и одбаце претварања. Јаков се одлучио за тај ризик. Одбацио је глуму и претварање, скинуо је маску са свог лица и пред собом и другима признао је ко је и какав је. Резултат је његова промена. Јаков, варалица, постаје Израил, победник, а победа коју је извојевао оспособила га је за сусрет са другим. Приповедач нам, заправо, говори да тек онда када човек скине маску са свога лица, престане да глуми и игра улоге постаје способан да у другом и другачијем препозна личност створену по облику Божијем, аутентично биће са којим може да изгради однос поштовања и љубави. Наратив, стога, представља архетипску слику људске борбе за аутентично и непатворено постојање које је основни предуслов искрене и аутентичне љубави.

Борба је започета још у Едему када су први људи, заведени, одлучили да покушају да буду оно што нису, да играју *улоу Боіа* и да Бога истисну из сопственог живота и света. Та борба човека са Богом наставља се од тада кроз читаву историју и у сваком животу и покушају човека да грехом што даље истисне Бога и траје до зоре оног дана када Бог коначно каже: *у реду је, йусіи ме, зора је*, до тренутка када човек, који се све време бори да истисне Бога, бива суочен са избором, да ли ће да се препусти богоостављености и егзистенцијалној празнини, или ће рећи: *нећу ііе*

йусийиийи, блајослови ме и тиме стећи снагу да настави од *Друїої ка друїом* и спознати да у светом Богу пројављује отуђени брат, а у брату који прашта се пројављује сам Бог. Јаков је видео лице Божје, тако да сад може да види и лице Исава (33:10). Фануил (лице Божје) је повезан са фану-Исав (лице Исавово). Своју браћу можемо видети у правом светлу, онако како их Бог види, само ако смо спремни да истрајемо у борби са Богом и извојујемо победу *на коленима и у сузама*, уплакани не само због физичког бола и материјалног губитка, већ и због суочавања са собом самим, због губљења илузија о сопственој изузетности и способности да победимо другог. То нас води и препознавању боголикости другог.⁶¹

Ово је тренутак када и сами треба да исправимо неправду коју као део миленијумске читалачке публике чинимо Исаву. Израил је несумњиво јунак приповести, изабрани. Да ли је, међутим, Исав потпуно споредан, или чак негативан лик, сметња и препрека ка жељеном благослову, како га је Јаков доживљавао, или посредник божанског откривења како је то схватио Израил? Шта можемо да кажемо о том занемареном божанском лицу *сїаријеї браїи*?

7. Занемарено божанско лице *сїаријеї браїи*

Покретачка снага наратива садржана је у томе што различити актери приповести исте ситуације сагледавају на другачије начине. Ситуација сукоба и напетости обично је последица другачијег перцепирања или реаговања на сличне и исте ситуације. Да би се прича успешно закључила потребно је разрешење те напетости. У Јаков циклусу Израил је детаљно представљен и његова трансформација је препознатљива, док је лик Исава обавијен тишином. Он са сцене нестаје одлучивши да убије брата, а на њу се враћа грлећи га. Шта га је променило? Да ли је то и даље импулсивни, лакомислени ловац, подложен манипулацији егоистичког и саможивог млађег брата или човек који се научио самоконтроли, коначно способан да преузме позицију *сїаријеї* са одговорношћу и спремношћу да опрости?⁶²

61 Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 127-128.130.-

62 Према неким схватањима, позитивно представљање Исава у Постању је последица предања која су изворно едомска и која су у библијско предање доспела посредством група Едомаца који су се стопили са јудејским племеном још у време ране Давидове монархије, пре него је он започео са освајањем едомских територија. Са



Несумњиво је да је Исав прошао кроз искуство *каиновској мењања лица*. И он је, попут *првој неизабраној* (Каина), осећао да је неправедно заобиђен и због тога је био гневан. На његовим плећима је *јарам мањећ браћи* и он је тим јармом поробљен посредством озлојеђености која је реакција на сопствену неизабраност. Да ли је његовим праштањем и одрицањем од освете, заправо испуњено пророштво Исааковог благослова, а јарам збачен? За разлику од Каина, Исав је нашао начин да победи грех који му је био *склупчан крај враћи*. Он постаје брат и узор гостопримства, па чак и слика божанског праштања. Као онај који моделира божански лик, Исав је још један неочекивани заокрет у израилској причи као слици сложене природе људског друштва, пречесто одређеног страхом и личним интересима. Исав чак не спомиње Јаковљеве поступке. Топла добродошлица коју указује изражена је реторичком градијом: загрљај, падање о врат, пољубац, суза. Он се уздигао изнад Каина који је у благослову брата видео само свој губитак. Исав се уздигао над стварном или умишљеном *неправдом* и остварио је сопствену благословеност поставши средство пројављивања божанске наклоности. Исав примером показује млађем брату да статус Божјег изабраника не ослобађа одговорности у односу према другима јер је други истовремено и посредник божанских благослова и онај коме тај благослов треба да буде посредован.⁶³

Велико и вековно интересовање читацала за приповест о Јаковљевом рвању сведочи о снази којом она говори о нашим сопственим сусретима с Богом. Шта нам она поручује? Прича је више од збира делова приповедања. Њена порука је и директна и експлицитна, али и евокативна и имплицитна. Обично говори о стварним људима и догађајима који су описани у причи, и о онима којима је приповест примарно упућена (откривајући нам амбијент у којем усмено предање добија свој писани облик). У оба случаја, прича је тачка између приповедања (речи текста

 друге стране, понизност коју Јаков показује могуће је разумети и у контексту времена у којем је у позно-јудејском царству ратнички пркос замењен дипломатском способношћу која је сматрана врлином пропознатљивом у овим поступцима праоца. Eliyahu Lizorkin-Eyzenberg, *The Hidden Story of Jacob*, 64; Robert Greys, *Hebrejski mitovi*, 210-211.

63 Alfred Agyenta, *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies*, 128-131; Anderson A. Bradford, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 3-4.128-130; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 211-215.223-226.

и историје) и људи којима се приповедач обраћа. Исти наратив може комуницирати различите верзије приче у зависности од тога који делови наратије су наглашени или начин на који читаоц се уноси у наратију. Историја тумачења нпр. показује да јеврејски и хришћански тумачи долазе до различитих закључака у погледу идентитета Јаковљевог нападача. Разлика не проистиче из речи које читају. Она је садржана у ономе што се *ишчишљава*. Публика има извесно (пред)разумевање које утиче на схватање приповести. Не би требало да се заборави и занемари да библијске приче често приповедају тако да позивају и - у неким случајевима - захтевају учешће публике у допуњавању значења текста. Приповест не говори све, већ изазива одговор публике. Библијски писци теже да дочарају учешће претпостављене публике, како би то било употребљено као *средство убеђивања* стварне публике. Библијски приповедачи користе различите начине да прикажу мотиве који стоје иза понашања ликова. Један од наративних алата, који користе библијски писци, је побуђивање суда публике о мотивима ликова. Уколико желимо да акценат приповедања ставимо на историјске околности у којима се приповест износи, а не на околности о којима она говори неопходно је препознавање начина на који приповедач изазива интеракцију са публиком, неопходно уколико желимо. Таквим приступом тежиште се поставља на егзистенцијалну богословску поруку уместо на реконструкцију историјских чињеница.⁶⁴

Наратив који смо разматрали преноси снажну причу и поруке у различитим околностима дуге и турбулентне историје Израила. Читалачка публика, међутим, није само она историјска. И ми, са својим страховима, променама, скривањима и сусретима представљамо део те публике. И ми се налазимо у опасности да изгубимо благослов, због својих или туђих *ниских удараца*, рвемо се у мраку незнања и трагамо за чудима као доминантним (или чак и јединим) обрасцем сусрета с Богом, а Он нам измиче остављајући нас у осећају *неиспуњене духовности* и у покушају да духовну неиспуњеност надоместимо рвањем са текстуалним недоумицама библијске приповести.⁶⁵

Приповест нас упућује у другом смеру. Говори нам да своју истрајност усмеримо ка препознавању начина на који свакодневна животна

⁶⁴ Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 96-98; Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 116-117.

⁶⁵ Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen*, 103.106-109.



рвања постају прилике за сусрет са невидљивим Богом, скривеним нарочито у кризним тренуцима. Приповест открива да стварни раст и решење не потичу из избегавања конфронтације, већ се остварују кроз озбиљно и упорно рвање. Одустати од животних рвања значи пропустити могућност за раст и стицање божанске благодати. Посезање за триковима треба да се замени истрајношћу. У егзегетском поступку ми се хватамо у коштац са добро осмишљеним, текстовима који нас, својим недореченостима, спречава да га *савладамо*, поручује нам *јусији ме*. Да ли ћемо то учинити или ћемо рећи *нећу ње јусијији док ме не блајословиши* очајнички се држаћи за оне јасне поруке приповести, чинећи истрајан рвачки напор да их применимо у животу трагајући за начинима да кроз победу извојеновану на коленима и у сузама стекнемо способност да у *лицу брајиа* препознамо *лице Божије*?

Литература

На српском и хрватском језику:

- Благојевић, Јован. *Приповест која се јонавља - јокушај алтернативној чиниња наравнива о Каину и Авељу*, Видослов-Васкрс (2020).
- _____. *Књижевне карактеристике контекста и стилистика*, Видослов, Преображење (2021).
- Болдвин, Г. Џојс. БГД: *Порука прве Мојсијеве књиге 12-50 – од Аврама до Јосифа* (Београд: Сотерија, 2008).
- Greys, Robert. *Hebrejski mitovi – Postanje* (Beograd: Alnari, 2003).
- Kidner, Derek. *Starozavjetni komentari: Postanak* (Novi Sad: Dobra vest, 1990).
- Walter Beltz, *Biblijska mitologija* (Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1984).

На енглеском језику:

- Agyenta, Alfred. *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies: The Problem of the Conclusion to the Jacob Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17), ETL 83* (2007).
- Alexander, T. D. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, 2nd ed. (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press and Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002).
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981)
- Amos, Clare. *The Genesis of Reconciliation: The Reconciliation of Genesis, Mission Studies 23*, no. 1 (2006).
- Andersen F. I. and Freedman, D. N. *Hosea*, AB, New York, 1980.

- Anderson, E. John. *Jacob and the Divine Trickster A Theology of Deception and YHWH's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle* (Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010).
- Anderson, E. John. *Jacob and the Divine Trickster A Theology of Deception and YHWH's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle* (Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010).
- Bar-Efrat, Shimon. *Narrative Art in the Bible* (London and New York: T&T Clark International, 2004).
- Ben Zvi, Ehud. *Hosea* (FOTL 21A/1; Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
- Ben Zvi, Ehud. *Introduction: Writings, Speeches, and the Prophetic Book—Setting an Agenda y Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (eds., Ben Zvi and Floyd, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010).
- Ben Zvi, Ehud. *Studying Prophetic Texts Against Their Original Backgrounds: Pre-Ordained Scripts and Alternative Horizons of Research y Prophets and Paradigms - Essays in Honor of Gene M. Tucker* (ed. Stephen Breck Reid, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2009).
- Blum, Erhard. *The Jacob Tradition y The Book of Genesis Composition, Reception, and Interpretation* (eds. Craig A. Evans Joel N. Lohr David L. Petersen, Boston: Brill, Leiden, 2012).
- Bos, M. James. *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea: The Case for Persian-Period Yehud* (JSOTSupp 580, New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2013).
- Bradford, A. Anderson. *Election, Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions* (Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy Department of Theology and Religion Durham University 2010).
- Bright, J. *A History of Israel* (Westminster: John Knox Press, 2000).
- Ching Sueng, Tan. *Narrative Analysis of Genesis 28:10-22* (An Exposition Paper Subbmited to dr Samuel Goh, Singapore: Singapore Bible College, 2012).
- Chung, Il-Seung. *Liberating Esau: A Corrective Reading of the Esau-Jacob Narrative in Genesis 25-36* (A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Biblical Studies Faculty of Arts The University of Sheffield, Sheffield, 2008).
- Clements, R. E. *Prophecy and Tradition* (John Knox Pr, 1975).
- Cohen, M. Jeffrey. *Struggling with angel and Men*, JBQ vol 31, No. 2 (2003) (<https://jbqnew.jewishbible.org/assets/Uploads/312/312 ANGELS31.pdf>).
- Cohen, M. Jeffrey. *The Jacob-Esau Reunion*, JBQ 21:3 (1993).



- Curtis, M. Edward. *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, JETS vol 30 no 2 (1987).
- Day, Edward. *Is the Book of Hosea Exilic?*, AJSL 26 (1910).
- Emmerson, I. Grace. *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective* (Sheffield: Sheffield Academic, 1985).
- Fishbane, Michael. *Composition and Structure in the Jacob Cycle* (Gen. 25:19-35:22), JJS 26 (1975).
- Fohrer, G. *Introduction to the Old Testament* (Abingdon Press, 1968).
- Fokkelman, J. P. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004).
- Fretheim, E. Terence. *Which Blessing does Isaac give Jacob? y Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures* (ed. A. Ogden Bellis and J.S. Kaminsky; Atlanta, Georgia, USA: Society of Biblical Literature, 2000).
- Geller, A. Stephen. *The Struggle at the Jabbok: the Uses of Enigma in a Biblical Narrative*, JANES 14 (1982).
- Goldingay, John. *The Patriarchs in Scripture and History in Essays on the patriarchal Narratives* (eds., A. R. Millard & D. J. Wiseman, Leicester: IVP, 1980).
- Hutton, M. Jeremy. *Jacob's 'two Camps' and Transjordanian Geography*, ZAT 122 no 1 (2010).
- Jamieson-Drake, D. W. *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach* (Sheffield: Almond, 1991).
- Knight, D. A. *Rediscovering the Traditions of Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006).
- Landy, Francis. *RNBC: Hosea* (Sheffield: Phoenix Press, 2011).
- Lange, J. P., Schaff, P., Schmoller, O. & McCurdy, J. F. *A commentary on the Holy Scriptures: Hosea* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2008), el. ed.
- Lemche, N. P. *God of Hosea in Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (ed. E. Ulrich, J. W. Wright, R. P. Carroll, and P. R. Davies; JSOTSup 149; Sheffield: Sheffield Academic, 1992).
- Levenson, D. Jon. *Genesis Introductions and Annotations y The Jewish Study Bible* (eds. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, New York: Oxford University Press, 2014).
- Listijabudi, D. K. *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding: A Cross-textual Reading of the Stories of Dewa Ruci and Jacob at the Jabbok as a Contribution to Asian Multi-faith Hermeneutics* (Amsterdam, Vrije Universiteit, 2016).
- Lizorkin-Eyzenberg, Eliyahu. *The Hidden Story of Jacob* (Israel Bible Center, 2019).

- Long, B.O. *Social Dimensions of Prophetic Conflict*, Semeia 21 (1981).
- MacIntosh, A. A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (Edinburgh: T&T Clark International, 1997), el. ed.
- Mayes, D. Andrew. *Spirituality of Struggle: Pathways to Growth* (New Jersey: Paulist Press, 2002).
- McKay, A. Heather. *Jacob Makes it Across the Jabbok: An Attempt to Solve the Success/Failure Ambivalence in Israel's Self-consciousness*, JSOT 38 (1987).
- McKenzie, Steve. "You Have Prevailed": *The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle*, RQ 23 (1980).
- Molen, Steven. *The Identity of Jacob's Opponent: Wrestling with Ambiguity in Genesis 32:22-32*, Dialogue, 26 no 2 (1993).
- Navon, A. Mois. *The Kiss of Esau*, JBQ 35 (2007).
- Otto Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (San Francisco: Harper, 1965).
- Petersen, David. *Genesis and Family Values*, vol JBL 124 no 1 (2005).
- Roop, E. F. *Genesis, Believers church Bible commentary* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1987).
- Ross, P. Allen. *Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel*, Bibliotheca Sacra 137 (1980).
- Spero, Shubert. *Jacob and Esau: The Relationship Reconsidered*, JBQ 32:4 (2004).
- Stuart, D. *WBC Vol. 31: Hosea-Jonah* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), el. ed.
- Thatheus, S. Thomas, *Wrestling With God: Jacob's Repentance and Reconciliation* (Magister der Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, 2013).
- Thatheus, S. Thomas. *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50* (Titel der Dissertation/Title of the Doctoral Thesis, Vieana, 2016).
- Trotter, M. James. *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOTSup 328; Sheffield: Sheffield Academic, 2001).
- Vawter, Paul. *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22-32*,
- Verman, M. *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York Press, 1993).
- Weeks, Stuart. *Predictive and Prophetic Literature: Can Neferti Help Us Read the Bible?* in *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (ed. J. Day; LHBOTS 531; New York: T&T Clark International, 2010).
- Weis, D. Richard. *Lessons On Wrestling With The Unseen: Jacob At The Jabbok*, WTS vol 42 no 2 (1988).
- Wessner, D. Mark. *Toward Literary Understanding of „Face to Face“ in Genesis 32:23-32*, Restoration Quarterly 42.3 (2000).



- Yee, A. Gale. *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102; Atlanta: Scholars Press, 1987).
- Yoreh, Tzemah. *Jacob's Struggle*, https://www.academia.edu/18512358/Jacobs_Struggle.
- <https://www.mbu.edu/seminary/an-exposition-of-jacobs-experience-at-jabbok-genesis-3222-32/>